AUTHOR:

NARDELLI, ERCOLE

TITLE:

IL DETERMINISMO NELLA FILOSOFIA DI...

PLACE:

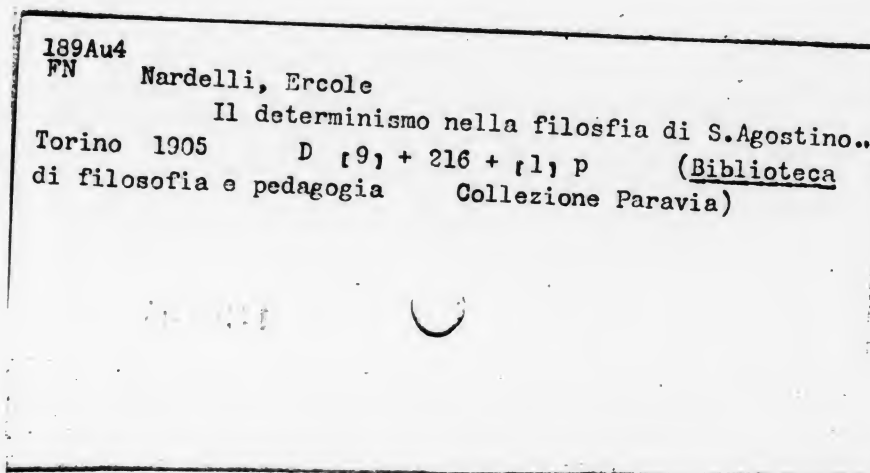
TORINO

DATE:

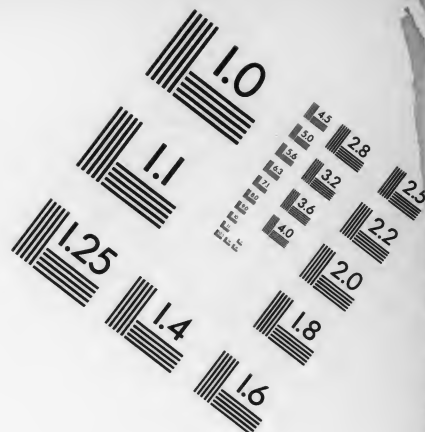
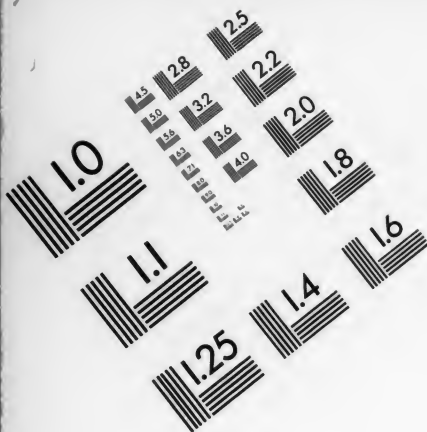
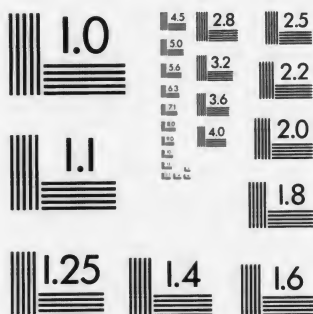
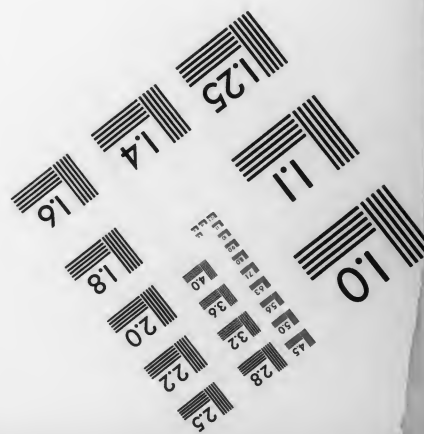
1905

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

189Au4
FN Nardelli, Ercole
Il determinismo nella filosfia di S.Agostino...
Torino 1905 D [9] + 216 + [1] p (Biblioteca
di filosofia e pedagogia Collezione Paravia)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/11/93 INITIALS BE
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Dott. ERCOLE NARDELLI

IL DETERMINISMO

NELLA FILOSOFIA DI

S. AGOSTINO

Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia adsistente, vel malum eādem desistente.

P. LOMBARDO, *Sent.* II, disp. 24ª.

1905
DITTA G. B. PARAVIA E COMP.
(Figli di I. VIGLIARDI-PARAVIA)
TORINO-ROMA-MILANO-FIRENZE-NAPOLI

Torino — Stamperia Reale G. B. Paravia e Comp.
542 (C5) IX-904.

A MIO PADRE
DOTT. RAFFAELE NARDELLI
A MIA MADRE
PROF.A BERENICE SACCATI-NARDELLI
ESEMPI DI VIRTÙ, DI SACRIFICIO
PER EDUCARE AL VERO E AL BENE
LA FAMIGLIA NUMEROSA

PREFAZIONE

Tutta la storia si muove tra la Religione e la Filosofia (1).

E perciò la storia, bene osserva il Ferraz, ha trascurato per troppo lungo tempo le opere dei grandi scrittori religiosi, per circoscriversi nello studio delle produzioni puramente profane. Bisogna ch'essa segua principii più larghi, e che sottoponga al suo esame imparziale tutti i lavori come tutte le istituzioni del passato; altrimenti vi sarebbe nell' insieme dei risultati una lacuna considerevole, e il quadro ch'essa traccia del pensiero umano resterebbe monco ed incompiuto. A che servirebbe infatti analizzare gli scritti di un Dione Grisostomo, di un Temisto, quelli di un Macrobio e di un Libanio, che furono o dei semplici artefici di parole o dei pallidi rappresentanti di un'epoca svanita, se si sdegnassero le opere di un Origene e di un Agostino, in cui tutta la vita intellettuale e morale del lor tempo si riassunse in modo così mirabile?

Noi sappiamo quanto è difficile appressarsi a questi libri quasi sacri, senza esporsi a farsi accusare, dalle

(1) H. F. Amiel, *Fragments d'un Journal intime,* tome II, pag. 86.

anime religiose, di una temerità colpevole, e dagli spiriti indipendenti, di una timidezza indegna della scienza.

Ma noi crediamo che il libero esame ed il rispetto non siano così inconciliabili, che non si possa praticar l'uno senza abiurar l'altro. Si può esser, secondo noi, devoti alle idee nuove e fautori del secolo presente, senza disconoscere la grandezza della religione e le maraviglie dei secoli passati.

Nè riconosciamo giusta, col Barzellotti, « l'accusa mossa dal Macaulay a tutta la filosofia anteriore a Bacone, in quel punto del suo celebre saggio sull'autore del *Novum organum*, dove la confronta con la filosofia moderna. Sostenere, come sostiene lo storico inglese, che quella cede affatto a questa, perchè non ha scoperto verità utili alla vita, perchè non ha fatto avanzar d'un passo il sapere umano, è: in primo luogo, un affermar troppo, senza tener conto di ciò che la scienza moderna deve anche alle geniali intuizioni dei filosofi antichi; è, in secondo luogo, un dimenticare qual valore di utilità morale e sociale rappresenti il loro pensiero come una tra le grandi forze vive nella storia della coltura per aver dato mano, con le altre, a sollevar la coscienza delle classi pensanti del mondo antico fin quasi al livello del cristianesimo.

« Nelle scuole dei teologi poi, sotto la disciplina di un fino abito d'esame e di disputa, che, pur rispettando il domma, dice Ernesto Renan, nulla tace o nasconde o dissimula delle obiezioni mossegli contro, si educano i precursori della Riforma, i Riformatori stessi; si mantiene latente per secoli pur sotto la pressione dell'autorità centrale romana un libero spirito d'iniziativa nel-

l'esame delle verità religiose e morali, che prepara non poche tra le più audaci iniziative del pensiero moderno. Il Rinascimento non avrebbe potuto venir su e fiorire quasi improvviso, costituendosi giudice di tutto il passato, se quel rigoglio di produzione, messo negl'ingegni dal nutrimento vitale della tradizione classica, non vi avesse trovato germi di forza, di disciplina e di libertà intellettuale accumulati da un'educazione più che secolare » (1).

Crediamo d'aver così giustificato, se mai era necessario, la scelta del nostro autore. Ora, in tutta quanta la filosofia di lui la parte più originale, e quindi più importante, è senza dubbio quella relativa all'anima umana. E tra le numerose questioni, che lo spirito curioso ed investigatore di S. Agostino ha successivamente tentate, quella che ha agitata con maggior potenza è quella della libertà e del libero arbitrio che vi si collega strettamente. Elevato dalla grandezza del soggetto che tocca le fonti stesse della vita morale e religiosa, riscaldato dal fuoco di una doppia polemica per cui venne alle prese prima coi Manichei, dopo coi Pelagiani, e in cui egli dovè stabilire volta a volta la libertà dell'uomo e le influenze che la modificano, il suo genio spiegò una mirabile vigoria e produsse opere, che sono state poi invocate dai campioni più eminenti della teologia e della filosofia cristiane. Grandiosa fu la sua lotta contro il pelagianismo nella persona di Pelagio, di Celestio e di Giuliano; e le opere scritte contro di loro,

(1) G. Barzellotti, *La Filosofia nella storia della coltura*, nell'*Italia*, rassegna di scienze, lettere ed arti; anno 1897, fasc. 1°.

che gli hanno meritato il titolo di *dottore della grazia*, costituiscono la parte essenzialmente originale della sua dottrina.

Questa parte della sua dottrina abbiam voluto noi esaminare con criterio per avventura nuovo: di trovar cioè anche nell'opera geniale d'uno tra i più grandi e venerati dottori della Chiesa la conferma autorevole che le azioni umane non son libere, ma determinate da motivi. E quindi il titolo del nostro lavoro.

Si comprende peraltro che la parola determinismo non va qui intesa in tutto il suo significato scientifico moderno. Il problema della libertà umana si presenta nello svolgimento storico della filosofia sotto diverse forme, come nota Giacomo Barzellotti; v'ha, tra le altre, la forma *teologica* (Padri e Scolastica), quella filosofia cioè la quale cercava *se la volontà umana era o no libera innanzi a quella di Dio*. Quindi il determinismo di S. Agostino non poteva esser altro che un determinismo *teologico*. Ma egli ha riconosciuto a ogni modo che le nostre azioni son determinate da motivi.

Ecco dunque come anche rimpetto a certi ardui problemi la scienza e la religione non son così lontane tra loro come molti credono e molti altri affettano di credere.

Sarò accusato, lo so bene, di temerità, fors'anche d'eresia. La scienza, non meno della guerra, ha bisogno di soldati coraggiosi.

Avezzano, settembre 1904.

ERCOLE NARDELLI.

AVVERTENZA

Le citazioni dei luoghi di S. Agostino si riferiscono quasi tutte alla seguente edizione delle sue opere:

S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi
OPERA

Post Lovaniensium Theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Anglicanos, Belgicos, etc., nec non ad editiones antiquiores et castigatiores.

Opera et studio Monachorum Ordinis S. Benedicti e Congregatione S. Mauri.

Parisiis
excudebat Franciscus Mugnet Regis et illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis typographus, 1679, *etc.*

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE

Capo I.

Filosofia e Religione.

Fra tutti gli antagonismi sorti tra le varie credenze il più antico, il più profondo, il più importante è quello tra la Religione e la Scienza. Esso si trova da per tutto ove si estende il dominio della conoscenza umana, tanto nell'interpretazione dei fatti meccanici più semplici, quanto in quella degli avvenimenti più complicati della storia delle nazioni. Ha le sue radici profonde nelle diverse abitudini intellettuali di differenti ordini di menti. E le varie concezioni della natura e della vita, cui separatamente generano queste diverse abitudini del pensiero, esercitano la loro azione buona o cattiva sul modo di sentire e sulla condotta di ogni giorno.

Un conflitto di opinioni, come questo, continuato per secoli sotto le insegne della religione e della scienza, ha generato un'animosità fatale a un giusto apprezzamento reciproco dei partiti avversi. Ma quanto più crescerà in noi l'amore del vero e diminuirà il desiderio della vittoria, tanto più diventeremo ansiosi di sapere che cosa induce i nostri avversari a pensare in un dato modo. Cominceremo a sospettare che la loro pertinacia in un'idea deve risultare dall'aver essi percepito qualche cosa che noi non abbiamo. E cercheremo d'integrare la parte di vero da noi trovata con

quella che gli altri trovarono. Facendo un apprezzamento razionale dell'autorità umana, eviteremo del pari gli estremi di un'esagerata sommissione e di una esagerata ribellione; non riguarderemo i giudizi degli uomini, gli uni come interamente buoni e gli altri come del tutto cattivi, ma al contrario propenderemo per l'opinione più ovvia, che *nessuno ha completamente ragione e nessuno completamente torto.*

Conservando, sin dove si può, tale attitudine imparziale, in ogni questione si possono esaminare i due lati serenamente, guardandoci dalla piega dell'educazione ed escludendo le insinuazioni del sentimento partigiano.

Ora, ammesso tale principio, dobbiamo confessare che le forme di credenze religiose, che hanno esistito e che esistono, hanno tutte un fondamento in qualche fatto ultimo; dobbiamo cioè stimare, non già che alcuna di queste credenze sia del tutto giusta, ma che in ciascuna c'è qualche cosa di giusto, più o meno alterato da altre cose erronee. *Giacchè il supporre che queste diverse concezioni siano tutte quante assolutamente infondate, scredita troppo quella media dell'intelligenza umana, di cui tutte le nostre intelligenze individuali sono l'eredità.*

La religione, che si presenta ovunque come una trama che attraversa l'ordito della storia umana, è l'espressione di qualche fatto eterno; mentre la scienza è un tutto organizzato di verità, sempre crescenti e sempre più vagliate dagli errori. E se ambedue hanno basi nella realtà delle cose, allora ci dev'essere fra esse un'armonia fondamentale. È impossibile che ci siano due ordini di verità in assoluta e perpetua opposizione. Sebbene in molte invettive chiesastiche si dica che la religione è di Dio e la scienza del Diavolo, tale proposizione nè pure il fanatico più violento potrebbe affermare distintamente. E chiunque non ammette questo,

deve ammettere che sotto il loro apparente antagonismo giace nascosto un completo accordo.

Ciascun partito deve dunque riconoscere nelle pretese dell'altro delle verità che non possono essere ignorate. Conviene che ognuno di essi si sforzi di comprendere l'altro, con la persuasione che l'altro ha qualche cosa degna di essere compresa; e con la persuasione che, quando sarà mutuamente riconosciuto, questo qualche cosa costituirà la base di una riconciliazione.

Ma solo in qualche proposizione sommamente astratta possono la religione e la scienza trovare un fondamento comune. *La religione non può prender cognizione di speciali dottrine scientifiche, mentre la scienza non può occuparsi di speciali dottrine religiose.*

Vogliamo dire insomma che religione e scienza non sono così lontane tra loro come si crede quando trattano problemi generali astratti, quando determinano ad esempio le nostre concezioni dell'universo, della vita, della natura umana. Giacchè qui scompare l'apparente disaccordo tra religione e scienza, ed entrambe si fondono insieme.

Quando lo Spencer scriveva queste parole [1], non pensava certo che il desiderio della conciliazione tra religione e scienza avrebbe indotto scienziati e persone d'ingegno a raffrontare tra loro anche particolari dottrine scientifiche e religiose.

Infatti nel 1884 la facoltà teologica dell'Università di Monaco pose a concorso il tema seguente:

« Si espongano e si raffrontino le teorie di S. Agostino e di Darwin circa la creazione ».

Il prof. Grassmann, del seminario di Freising, vinse il

---

(1) H. Spencer, *I primi principii*, 6ª ediz. ital., 1900; cap. I, Religione e Scienza.

concorso, e pubblicò nel 1889 una dotta e lucida memoria, in cui le due dottrine sono sommariamente descritte, come nota il Fogazzaro, con perfetta lealtà (1). È vero che il Grassmann mira, in fatto, non a conciliare, ma a porre in luce ogni dissomiglianza fra le teorie di S. Agostino e Darwin; ma ciò non distrugge il fatto molto significativo che teologi da una parte e scienziati dall'altra non disdegnano d'investigare, discutere, raffrontare, di scendere insomma su di un medesimo campo, anche se le conclusioni a cui arrivano sono tra loro contradditorie.

È curioso, per esempio, sapere che al Vogt parve probabile che gli apostoli offrissero nella struttura del cranio spiccati caratteri scimmieschi (2).

Haeckel, sebbene dichiari che la creazione, in quanto significa origine della materia dal niente, non può essere oggetto di considerazioni scientifiche, subito soggiunge che la materia è dalla scienza giudicata eterna, esclude il concetto teologico dell'universo, e a proposito di evoluzione mette in campo i Papi e la Gerarchia. Riconosce nel racconto mosaico due grandi e fondamentali idee comuni ad esso e alla teoria evoluzionista, ossia l'idea di differenziazione, e l'idea di progressivo perfezionamento degli organismi; ma tutta l'opera sua è intesa a dimostrare l'antagonismo delle tradizioni e della dottrina evoluzionista (3). Il vessillo monistico di Haeckel, nota giustamente il Fogazzaro (4), inalberato sulla teoria dell'evoluzione, ha persuaso parecchi che questa sia veramente una trincea di guerra, un lavoro d'approccio

(1) F. L. Grassmann, *Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins*, Regensburg, Mainz, 1889.
(2) Vogt, *Vorlesungen über den Menschen.*
(3) Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, cap. II.
(4) Vedi *Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e di Darwin circa la creazione* in « Ascensioni umane »; Milano, 1900.

contro il Cristianesimo, opinione confermata da moltissimi scritti che si vennero pubblicando in ogni parte del mondo, nei quali è svolto con singolare compiacenza quel punto della teoria che si riferisce alla discendenza della specie umana, punto supposto capitale nella lite con le tradizioni religiose.

Ora, in confutazione del libro del Grassmann, il quale conchiude per l'assoluta divergenza delle teorie di S. Agostino e Darwin circa la creazione, il Fogazzaro stesso nota invece delle singolari coincidenze fra le due dottrine, rilevate in parte da lui, in parte dalla stessa opera del Grassmann.

Ma Gray, per citare qualche altro esempio, dimostra che la ipotesi dell'evoluzione, anche se provata, non può in alcuna maniera influire sulle dottrine filosofiche e religiose. Infatti, ragionando intorno al piano divino dell'Universo, egli nota come coloro che professano la dottrina della fissità della specie, non sappiano lodevolmente giustificare la presenza di quegli organi privi di funzione e quasi abortivi, che si trovano in moltissime specie. Se l'occhio fu dato squisitamente perfetto ad alcuni animali superiori, se meno perfetto, ma tuttora utile lo ebbero altri animali inferiori, perchè in qualche specie infima lo troviamo noi affatto rudimentale e incapace di visione? Coloro che ammettono *a priori* un ordine provvidenziale possono trovare la soluzione del problema solo negando la stabilità della specie, affermando che quegli organi hanno servito in passato, o serviranno, forse in qualche nuovo modo, nell'avvenire, che rispondono insomma ad una finalità più larga e comprensiva. Così la teoria dell'evoluzione illumina, secondo Asa Gray, una serie intera di oscuri fatti nel modo che più si conviene al concetto teistico dell'universo, all'idea di un piano sapiente

della creazione, di un ordine divino delle cose [1]; idea che infiniti pensatori e scienziati da Voltaire a Darwin, per tacere dei più antichi, ebbero comune con i credenti.

Altri, più convinti fautori della nuova teoria, vi edificarono sopra addirittura intieri sistemi di filosofia cristiana [2].

Antonio Fogazzaro, anima di artista e mente di scienziato, crede, ad esempio, possibile la conciliazione della religione e della scienza per quanto riguarda la teoria dell'evoluzione. « Non solo — scrive egli — non vi ha dissidio tra la religione cristiana e il concetto fondamentale dell'evoluzione, non solo è libera di aderirvi la più severa coscienza cattolica, ma esso risponde, se non m'illudo, alla natura stessa e all'indirizzo del cristianesimo. Non è la prima volta che una teoria combattuta sulle prime in nome della fede trionfa di ogni opposizione e rivela un accordo della verità religiosa che innalza lo spirito umano e lo avvicina ad entrambe. A tutti è noto come *la esistenza degli antipodi* fosse anticamente combattuta da molti, anche da S. Agostino, in nome della fede. Si sostenne, con maggior ragione e con miglior successo, che doveva invece confermarsi e tornare a maggior gloria di Dio. *La teoria eliocentrica* onde si allargò il concetto dell'universo, e quindi l'idea di Dio, ebbe la stessa sorte. La dottrina dell'*attrazione universale* fu al suo nascere accusata dagli uni, glorificata dagli altri come una ipotesi atea che togliesse a Dio il governo dei mondi per concederlo alle cieche forze della materia. Toccò al pio Leibnitz di combatterla e toccò a Voltaire di dimostrare che Newton aveva con la sua sco-

(1) Asa Gray, *Darwiniana*, Evolutionary teleology.
(2) Vedi: Savage, *Religion of evolution; Mac Queary, Evolution of Man and Cristianity;* Joseph Le Conte, *Evolution and its relations to religions Thought.*

perta magnificamente illustrate la sapienza e la potenza divina. La *generazione spontanea* parve ai materialisti una prova del loro sistema e fu perciò combattuta dagli spiritualisti, ma, come scrisse Antonio Rosmini [1], erravano gli uni e gli altri; poichè, se vi è una generazione spontanea, essa non prova già, come voleva il Cabanis, che la materia morta diventa viva da sè, ma che essa viveva anche prima, e che un principio vitale, operando in lei, produsse l'organismo; il qual principio vitale delle cose venne ravvisato da alcuni padri, secondo scrive lo stesso Rosmini, in quelle parole della genesi: « *et spiritus Dei ferebatur super aquas* ». Dopo la scoperta di Newton che dimostra l'unità del creato nello spazio, venne *la ipotesi sulla discendenza delle specie*, che dimostra la continuità di tutti gli esseri viventi, dal principio delle cose fino a noi, dimostra la unità del creato nel tempo. L'accordo di queste due unità nell'universo offre allo spirito umano la più sublime visione del Creatore che egli abbia raggiunta mai, e fu poeticamente paragonato dal Le Conte [2] all'accordo dell'armonia, l'unità nello spazio, con la melodia, l'unità nel tempo, accordo che è la vera musica delle sfere.

Il tumulto e il disordine intellettuale che accompagnano ciascuna di queste grandi fasi del progresso scientifico atterriscono gli spiriti conservatori, ma si ricompongono dopo ciascuna di esse in un ordine superiore, dove l'intelletto umano si trova più alto a fronte di un Dio più visibilmente grande. Così dopo ciascuna delle maggiori rivoluzioni politiche, come la inglese, l'americana, la francese e la nostra, l'ordine civile si vede ricomporsi più elevato, più

(1) *Psicologia*, lib. IV, cap. XIV.
(2) Le Conte, op. cit. Relation of Agassizzato Evolution.

conforme al diritto eterno, ricco di conquiste imperiture come il rispetto al diritto nazionale, la eguaglianza civile, la separazione dei poteri giusta la loro natura [1].

Dunque non è impossibile, come supponeva lo Spencer, *che la religione prenda cognizione di speciali dottrine scientifiche, e la scienza si occupi a sua volta di speciali dottrine religiose.*

Ora il campo più acconcio a fecondare i germi di questi studî comuni, il terreno più propizio a sviluppare un futuro seme di conciliazione — voluta o no, non importa — pare a noi quello della **storia della filosofia.**

Infatti che cosa sono religione e filosofia? E in che relazione stanno l'una di fronte all'altra?

Certo le due nozioni assolute della filosofia e della religione sono profondamente misteriose, ed appena una vita lunga e meditativa basterebbe a metterle in luce. Nondimeno, o ravvolte da un'oscurità completa o rischiarate di una mezza luce, esse risiedono in una piega d'ogni coscienza: e dominano, si potrebbe dire a sua insaputa, tutta quanta l'esistenza dell'uomo, tutte le aspirazioni del suo spirito, tutti gli slanci del suo cuore; esse sono il fine supremo di di tutta la vita intellettuale e morale.

La filosofia è l'intuizione razionale dell'assoluto, accompagnata dalla scienza di questa intuizione e del suo oggetto. Tanto vale l'intuizione, tanto vale la scienza, e viceversa.

La religione invece è l'intuizione razionale dell'assoluto, accompagnata dalla manifestazione edificante di questa intuizione. Tanto vale l'una, tanto vale l'altra.

La religione dunque presuppone la filosofia; perchè è pratica, in quanto ha uno scopo di propagazione e di persuasione, e non può quindi assumersi anche l'incarico rigorosamente scientifico della filosofia senza correre il rischio di non raggiunger nessuno dei due scopi. Si può dire che la religione sta alla filosofia, come l'arte sta alla scienza, essendo l'arte la rappresentazione dell'infinito nel finito.

(1) Fogazzaro, op. cit., pag. 53 segg.

Ma la religione e la filosofia non possono andar mai completamente d'accordo, o meglio l'una non può fondersi nell'altra, perchè v'ha una differenza d'origine fondamentale; la religione *crede*, la filosofia *ragiona*. Che se la religione talvolta si mette a ragionare, allora non è più religione, ma entra nel dominio della filosofia; come se la filosofia ammette il dogma, diventa religione. Ora non si può negare che nell'epoca della patristica e della scolastica la religione s'è messa a ragionare sul dogma e sulle dottrine fondamentali della Chiesa. Partendo da un falso punto di vista, si è detto e ripetuto che la filosofia dei Padri e la scolastica si formarono esclusivamente a servizio delle dottrine della Chiesa. Se con ciò si vuole intendere che durante i primi quattordici secoli gli uomini chiamati filosofi si sforzarono di stabilire solidamente un sistema di dottrine, una concatenazione di proposizioni filosofiche, senza permettersi una investigazione veramente libera, la quale è necessaria per la scoperta della verità, allora bisogna affermare che in questo tempo non regnò una filosofia, ma una sofistica. Ma se, prendendo tale opinione in senso più mite, vogliamo dire che i Padri e gli scolastici applicarono il loro pensiero unicamente alla dottrina della Chiesa, e che diressero tutte le loro ricerche ad illuminare tale dottrina, allora siamo costretti a sostenere che in questo tempo non vi fu filosofia; *perchè l'essenza del pensiero filosofico è la libera investigazione*. Per conseguenza una filosofia a servizio della dottrina ecclesiastica è una contradizione in termini.

Ma è un fatto che durante il medio evo, lungi dall'esser soffocata, la filosofia fu piuttosto incoraggiata e favorita dalla dottrina ecclesiastica. Non si può dire altrettanto dell'epoca dei Padri; perchè è incontestabile che il rispetto del dogma trascinò le ricerche filosofiche troppo esclusivamente in una sola direzione. Tuttavia, se si esamina attentamente il movimento che ebbe luogo in quest'epoca, non si può esitare a riconoscere che la fede cristiana esercitò sulla filosofia un influsso più favorevole che nocivo. Infatti bisogna rammentare che il fondo della nuova dottrina religiosa non era fermamente stabilito; v'era una grande libertà di opinioni filosofiche nella ricerca del fondamento della fede cristiana; sì che facilmente la dottrina della Chiesa potè inceppare la libertà del pensiero filosofico, autorizzata dalla ragione ch'essa voleva consolidare la comunità della Chiesa di Cristo. Chi voglia farsi un concetto chiaro della questione, può consultare le dotte pagine del Ritter dov'egli ne discorre [1]; a ogni modo noi siamo perfettamente d'accordo con lui, quand'egli scrive: « *Repoussant donc les accusations qui ont été portées contre le Christianisme et contre son influence sur la philosophie, nous soutenons au contraire que non seulement la religion chrétienne n'a pas exercé sur la philosophie une action negative, mais qu' elle lui a donné plutôt un élan nouveau, en lui proposant de nouveaux problèmes et en exigeant d'elle une investigation nouvelle et plus profonde* ».

In conclusione la filosofia è una cosa e la religione un'altra; esse hanno ciascuna le proprie attribuzioni, e debbono restare profondamente distinte. La filosofia non diven-

(1) Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne;* Paris, 1844, tom. I, Introduction.

terà religione, nè la religione filosofia. Ma l'una non nutrirà inimicizia contro l'altra. La religione non si condannerà a una immobilità che contraddica alle opere spirituali di Dio; essa si sforzerà d'elevare lo spirito e di purificare il cuore dei popoli elevandosi ogni giorno più al disopra della lettera morta; essa solleverà a poco a poco il velo che ancora nasconde il tempio e la divinità; essa si farà un dovere di preparare gli occhi intelligenti a contemplare un giorno Dio nella sua immutabile perfezione; essa domanderà con riconoscenza soccorsi a tutte le potenze del genio umano per condurre l'uomo ai suoi eterni destini; ed interrogherà senza alcun risentimento la filosofia, affine di camminare verso l'avvenire con maggior potenza, e non perdere un giorno senza compiere un passo verso Dio. La filosofia ha di Dio la stessa intuizione razionale che ne ha la religione; la filosofia si rende conto di questo mondo, dell'uomo, di Dio, e consacra le sue riflessioni; la religione ha il còmpito di tracciare una via sicura e sempre presente per condurre, per elevare all' infinito, affinchè l'uomo possa mirare l' Invisibile ad ogni ora di sofferenza, di scoraggiamento, ovvero di forza, di trionfo; dopo l'istante felice in cui il suo spirito s'apre alla dolce voce della madre, fino al momento terribile in cui i suoi fratelli piangenti lo depongono nella tomba — che non lo conserverà.

Capo II.

L'ambiente e l'opera di S. Agostino.

Col titolo di Padri la Chiesa latina ha onorato i dottori dei primi dodici secoli fino a San Bernardo. Ma quelli, che della loro opera lasciarono impronta più duratura, ed hanno quindi maggior diritto ad esser ricordati, si trovano entro i i primi quattro secoli, come: Tertulliano, San Cipriano, Lattanzio, Sant'Ilario, Sant'Ambrogio, Sant'Agostino, San Gerolamo, San Paolino. Infatti durante questi primi quattro secoli si fissa il dogma, si compie la caduta del paganesimo, alla rovina del vecchio mondo feudale succede l'assetto di un mondo novello. Perciò in quest'epoca, negli scritti dei Padri, gli stessi disegni, gli stessi discorsi, la stessa condotta, una cospirazione unanime di voti, di consigli e d'istruzioni. Ma soprattutto la dottrina dei costumi i Padri predicarono in ogni occasione, senza mai stancarsi di ammonire, di riprendere, di supplicare, di scongiurare, di minacciare, e d'istruire; perchè ben sapevano che, come è la religione che mantiene la santità dei costumi, così è la santità dei costumi che mantiene la religione.

Ora, mal si apprezzerebbe il genio dei Padri, la portata dei loro sforzi, la restaurazione morale ch'essi compirono, se non si collocassero sul teatro della loro azione, in mezzo alle circostanze contro le quali ebbero a lottare.

Qual era la condizione del mondo romano, allorchè il Cristianesimo nascente, diffuso da una predicazione segreta, divulgato dal martirio, cercò un appoggio nella scienza? Come trionfarono i Padri del politeismo, sistema assurdo, chiave di volta di tutto un edificio sociale, e che tanti interessati, i sofisti, i sacerdoti, i principi difendevano? Donde venne loro quello spirito di discernimento, per cui rigettarono le parti caduche della filosofia, conservandone il fondo imperituro; quel vittorioso ardore che garentì l'integrità del dogma contro gli attacchi dissolventi dell'eresia? Quali furono le condizioni della nuova vita creata dal Cristianesimo? Quale fu l'esistenza di questi uomini straordinari, che, nati quasi tutti nel seno dell'idolatria, dell'opulenza, dei godimenti mondani, esplorarono avidamente tutti i campi dell'errore, per cedere infine a spinte incalzanti e come alla tortura della verità?

Son tante questioni, che è necessario porsi innanzi e aver presenti per leggere con intelligenza gli scritti dei Padri. E tali questioni infatti, nello stesso tempo che riassumono la storia delle loro fatiche, riassumono anche la storia della rivoluzione più memoranda, che sia avvenuta tra i popoli.

È stato spesso descritto lo stato del paganesimo al momento in cui la dottrina di Cristo, annunziata dai profeti, presagita dalla poesia, sperata da tutti gli uomini, venne a rispondere all'attesa universale. Nondimeno questa dottrina liberatrice non parve da prima, agli occhi dei più sensati, che una sedizione, una impostura, o una follia. È vero che le favole, graziose, terribili, quasi sempre corruttrici, avevano già da tempo perduto la loro autorità. Il piacere, poi il nulla erano divenuti i due poli della vita privata; la schiavitù della bassezza da parte dei governati, la schiavitù del timore da parte dei governanti, i due termini della vita pubblica. La religione era ridotta a riti illusorî, formulario mobile e odioso non della giustizia, ma della forza. V'era così un sospiro delle anime verso un avvenire riparatore, gemito di sofferenza, d'inquietudine o di brutale sazietà. Ma dall'altro canto pregiudizî inveterati, abitudini perverse,

un istinto persistente di tirannia s'opponevano a una rinnovazione. I Giudei, schiavi della lettera, ritennero Cristo per un impostore. I principi pagani videro in lui un sedizioso; i letterati pagani un insensato. Così Cristo dichiarò che non dovevano ingannarsi; ch'egli non era venuto a portare la pace, ma la guerra. « *Nolite arbitrari quia pacem venerim mittere in terram: non veni pacem mittere, sed gladium* » (1).

Ma non contro il giudaismo si dovette combattere. I Giudei, nel fatto, restarono quello che erano, un popolo disperso, odiato, sotterraneo, d'una indocilità uguale alla sua impotenza.

Il nemico che si doveva combattere, era il paganesimo, cioè la resistenza dei pagani testardi, o la ricaduta dei pagani mal convertiti.

San Gerolamo, in una delle sue lettere, rappresenta un vecchio sacerdote di Giove, che tiene una nepotina seduta sulle sue ginocchia, e la bambina, che è catecumena, risponde con cantici alle carezze dell'avo (2). Graziosa immagine della società ringiovanita, che va a prendere il posto di una società decrepita. Ma immagine tutta ideale e troppo benigna di una realtà terribile, di una lotta atroce, di un duello a morte! Perchè la parola cristiana fruttificò solo per il sangue dei cristiani. I primi Padri furono i martiri « questi eroi che, senza armate, dice S. Ambrogio, senza legioni, hanno vinto i tiranni, addolcito i leoni, strappato al fuoco la sua violenza, e alla spada la punta ».

Grazie a questa eloquente predicazione del sacrificio tre virtù si svilupparono nel mondo, sufficienti a rinnovarlo; la castità, la carità, l'umiltà.

(1) Matth., X, 34.
(2) S. Gerol., Lettera XIX.

Allorquando la carne corrompe le sue vie, secondo l'espressione della Scrittura, gli spiriti si abbassano, i vizi pullulano, e insieme coi vizi tutti i disordini politici. Ciò aveva compreso il paganesimo stesso, istituendo le Vestali. Custodi del fuoco sacro, simbolo del focolare della vita, le Vestali offrivano una regola sensibile di temperanza, e di santità per mezzo della castità. Ma libere dai loro voti a trent'anni, non essendo obbligate in perpetuo al celibato, il loro esempio non era d'una completa efficacia. Inoltre anche questo esempio finì per iscomparire, e ricche dotazioni non poterono impedire che non si disertasse il culto di Vesta per gli altari di Venere. La corruzione aveva rotto ogni argine.

I Padri impresero dunque a riabilitare principalmente la carne santificandola, e, dopo i martiri, assegnarono alle vergini il secondo posto. La verginità divenne l'oggetto preferito dei loro elogi, ed esaltandola, senza peraltro condannare il matrimonio, essi la rappresentavano come la condizione più perfetta. S. Cipriano chiama le vergini « i fiori odoriferi della Chiesa, il capolavoro della grazia, l'ornamento della natura; l'imagine di Dio in cui si riflette la santità del nostro Signore; la parte più illustre dei seguaci di Gesù Cristo; quelle che hanno incominciato ad essere sulla terra ciò che noi saremo un giorno nel cielo » (1).

Ma non bastava loro esaltare la verginità. I Padri intesero anche a reprimere gli eccessi del lusso, le prodigalità stravaganti, il vizio della concupiscenza, opponendo alla sregolatezza la modestia, ed il pudore alla malsana compiacenza di mettersi in mostra. Di qui le ardenti e pie invettive. « Si vedono, dice Tertulliano, dei veli che costano fino a venticinquemila scudi d'oro; si vede il valore di foreste e d'isole

(1) S. Cipriano, *Della condotta delle vergini.*

intere sur una testa delicata; si vedono pendere dalle orecchie di una donna tesori immensi; si vedono infine dita di donna portar ciascuno il valore di parecchi sacchi d'oro » (1). S. Gerolamo, dal canto suo, s'indigna contro quelle donne, che « impiegano tutte le lor cure a imbellettarsi; che, simili a statue, si mostrano agli occhi degli uomini con un viso di gesso, e tutte sfigurate pel troppo bianco che vi mettono; che serbano sulle loro gote imbellettate le traccie ed i solchi delle lagrime, che talvolta, non volendo, sfuggon loro » (2). Sotto l'autorità di tali rampogne, sotto l'influsso di così aspre e salutari esortazioni, il regime interno della famiglia si riformava. Esaminata e discussa fin nei più segreti particolari, la vita privata diveniva necessariamente migliore; perchè s'era imparato a temere e ad arrossire. Chè anzi spesso dalla licenza e dall'apatia, le anime passavano bruscamente ai rigori dell'ascetismo e alle ardue pratiche della santità. « Vedove illustri, vergini, figlie di semidei e di eroi, le discendenti dei Fabi e degli Emilî, donne delicate, portate fino allora in lettiga sulle spalle degli eunuchi; creature ammollite e superbe, di cui il piede s'era sempre posato sul marmo e l'avorio, come il piede divino delle statue; Romane, che non avevan visto il mare se non ad Ostia, dall'alto delle terrazze di marmo o in una trireme dorata, divenute le guerriere di Cristo, noleggiavano una nave, e partivano giulive, intrepide, levando gli occhi al cielo, per andare in Siria, in Palestina, sul monte Sinai, incontro a fatiche di donne schiave, ai piedi d'una tomba dell'Asia » (3).

Insieme colla castità, che inaridiva le sorgenti della dissoluzione, appariva la carità che guariva coll'abnegazione

(1) Tertulliano, *L'abbigliamento delle donne.*
(2) S. Gerolamo, *Lettera sulla malattia di Blesilla.*
(3) De Saint-Priest, *Histoire de la Royauté.*

l'egoismo, la crudeltà colla mansuetudine e rialzava il diritto coll'equità. L'esistenza dei fanciulli era protetta contro i delitti segreti; il riscatto degli schiavi considerato come l'opera più meritoria; e, mentre il paganesimo, in mezzo agli innumerevoli e fastosi edificî, templi, circhi, palazzi, teatri, cittadelle, non aveva pensato d'assicurare ai malati un ricovero, i cristiani aprivano ospizî pubblici per accogliere gli infermi, gl'infelici, gli stranieri. Di più, per un'ammirabile inversione di privilegi, i poveri si vedevano dotati di uno stato civile eccezionale. Perchè, pur rispettando il principio di proprietà, i Padri ne regolavano la distribuzione, comprendendo nello stesso anatema l'usura, l'avarizia e la prodigalità. « *Quem non pavisti, occidisti!* » « Colui, di cui non soddisfaceste la fame, voi lo uccideste », gridava Arnobio. È il grido unanime dei Padri. Essi riprovano la durezza del ricco, che rifiuta il suo superfluo al povero che manca del necessario. *Una comune origine, un fine comune e, da principio, la comunità di tutte le cose, posson permettere davvero che vi siano uomini che nuotano nell'abbondanza e uomini che spirano dall'inedia?* Qui interviene la legge divina e corregge la legge positiva. La legge divina non tollera, ad esempio, quegli spettacoli sacrileghi, dove spettatori di ogni età, di ogni sesso, di ogni condizione, bevono a larghi sorsi, per gli occhi, il sangue o la voluttà, mentre attori, strumenti di tali impuri piaceri, sono trascinati, come da una catena, a un ufficio di morte o d'infamia. Così i Padri denunziano con violenza i furori del circo e proscrivono le rappresentazioni sceniche. E nello stesso tempo che ne mostrano a nudo, per renderli odiosi, le attrattive snervanti o gl'incitamenti alla crudeltà, essi distruggono a poco a poco la schiavitù del teatro. Nessun cristiano, anzi nessun uomo onesto, nato da un padre attore, sarà tenuto

ad essere un attore. E poichè un giorno, un solitario, chiamato Telemaco, si getta in mezzo ai gladiatori pronti ad uccidersi, Teodosio II sopprimerà questi orribili combattimenti, e la carità difenderà così, non solo le anime, ma anche i corpi.

Il paganesimo, che non aveva alcuna idea chiara di queste due virtù che si chiamano la castità e la carità, o che almeno agli sguardi più attenti non ne offre, se non un embrione sfumato; il paganesimo, lungi dall'apprezzare l'umiltà come una virtù, la disprezzava come un abbassamento. L'orgoglio era il fondo della vita pagana. I Padri dichiarano, per contro, che senza l'abdicazione di sè stesso, il riconoscimento delle proprie imperfezioni, la confessione della propria nullità, in che consiste l'umiltà, questa a nulla serve, e che la castità e la carità stesse vengon meno, se l'umiltà non le sostiene. Il digiuno, la preghiera e la sofferenza sono le parti dell'umiltà; la solitudine ne è come l'atmosfera. Invece quindi di marcire nel tumulto delle città, ove regnano la vertigine degli affari, la demenza delle opinioni, le fosche allucinazioni della deboscia, i cristiani, un Paolo, un Antonio, un Ilarione, i Padri medesimi andavano ad abitare i deserti di Fayoum, della Tebaide, o della Siria; ed era lì che vivificati dalla grande aria della meditazione e della disciplina, i sentimenti, le affezioni, le idee, purificandosi, formavano per le nazioni come un sangue rigenerato. Il dogma spiegato, fecondato, propagato, rassomigliava al granello di senapa, di cui ci parla l'Evangelo. Seme quasi impercettibile, col trascorrer del tempo, ne germogliava e cresceva un albero gigantesco, dai frutti nudritivi, dall'ombra protettrice, dai rami innumerevoli ed immensi, attorno al quale dovevan disseccarsi e perire le piante rampicanti e l'erbe parassite!

Nè si deve credere che, in questa diffusione del dogma, i Padri non abbian dato alcun contributo alla filosofia. Giacchè prender qua e là delle citazioni sparse, riunire frasi isolate, rammentare alcune querele, per mostrare in questi promotori della fede degli sprezzatori della ragione, ciò sarebbe, a nostro parere, comprendere assai male il lor pensiero. I Padri, infatti, hanno consacrato allo studio della filosofia e dei sistemi lunghe vigilie; essi ne hanno scrutate tutte le profondità, ne hanno conosciuto ed impiegato tutte le risorse. Chi non ammira, per esempio, con quale varietà inesauribile, freschezza di colorito, compiacenza commovente, essi sviluppano le prove fisiche dell'esistenza di Dio, descrivono l'uomo, e dalla manifestazione delle cose visibili, interpretano le cose invisibili? Evidentemente essi spiegano, nelle loro esposizioni, una teologia naturale, che nè gli antichi nè i moderni hanno superato. Nè gli antichi nè i moderni hanno una metafisica più sottile, più penetrante, più elevata della metafisica dei Padri. Fénelon giunge sino a dire « ch'egli crederebbe più a S. Agostino che a Descartes sulle materie di filosofia pura; perchè non solo il primo ha saputo meglio conciliarle colla religione, ma si trova in lui uno sforzo di genio molto maggiore su tutte le verità metafisiche, benchè egli ne abbia toccato solo incidentalmente e senza ordine ». Di maniera che « se un uomo illuminato raccogliesse dalle opere di S. Agostino tutte le sublimi verità che questo Padre vi ha disseminate come a caso, un tale estratto compilato con criterio sarebbe molto superiore alle *Méditations* di Descartes, benchè le *Méditations* siano lo sforzo più grande dello spirito di questo filosofo » (1).

Perciò si è fuori della storia, quando si rappresentano i

(1) Fénelon, *Lettres sur la religion*, lettre IV.

Padri come avversari della filosofia. E tuttavia, bisogna confessarlo, presso di loro il biasimo s'incontra accanto all'elogio, la censura accanto all'approvazione, e se più d'una volta, specialmente S. Agostino, loda Platone come il filosofo che più si è avvicinato alla verità [1], più d'una volta anche egli lo riprende, lo taccia d'errore, e lo ripudia. Il giudizioso Fleury toglie agevolmente questa apparente contradizione. « Nel 3° e 4° secolo, egli scrive, la filosofia, particolarmente quella di Platone, era eccessivamente stimata, e si può dire ch'essa tenesse luogo di religione ai pagani, che avevano spirito e che ragionavano. Era già gran tempo ch'essi avevano riconosciuto l'impertinenza del culto dei falsi dei, l'assurdità delle favole e le imposture dei sacerdoti; e soltanto la plebe e la gente di campagna rimanevano veramente idolatri. Le persone più colte tra i gentili facevano professione di filosofia, e accoglievano come principii di religione la parte positiva della dottrina dei platonici. I Padri della Chiesa erano quindi obbligati a combattere questa filosofia così superba e a renderla spregevole, e per conseguenza avevano ragione di attaccarne il capo, che era Platone; di attaccarlo dal lato debole, di rilevare le sue opinioni paradossali, l'impertinenza delle sua morale, la lunghezza e l'oscurità dei suoi discorsi di metafisica » [2].

Inoltre la filosofia offriva troppo frequentemente all'eresia i suoi pretesti e le sue formule, perchè i Padri non l'avessero in una legittima suspicione. Tertulliano afferma che « non v'ha eresia, che non debba la sua origine alla filosofia » [3]. E altrove egli chiama i filosofi « patriarchi degli

---

(1) V. S. Agostino, *De Civitate Dei*, VIII, cap. IV e V.
(2) Fleury, *Discours sur Platon;* opusc., t. III, 1780.
(3) Tertulliano, *Trattato contro gli eretici.*

eretici » [1]. Ora, di tutte le calamità, che i Padri ebbero a combattere, l'eresia era di gran lunga la più deleteria; di tutti i flagelli, che s'affollavano contro la fede, il più perfido e il più funesto. Infatti si è colpiti da stupore, quando si considera per mezzo di quali instancabili evoluzioni, di quali tortuosi raggiri, di quali attacchi senza tregua, l'eresia che scivola, tenta d'avviluppare, di stringere, di soffocare il dogma, oppure di travisarlo. « *Oportet et haereses esse* ». « Fa d'uopo che vi siano gli eretici », gridava l'Apostolo [2]. E vedete infatti: c'è Nestorio ed Eutichio, Macario e Montano, Origene ed Ermogene e Novaziano: vi sono i Donatisti, i Manichei, i Valentiniani, i Marcioniti. Non sarebbe più difficile determinare tutte le diverse espressioni del volto umano, che indicare tutte le fasi, che l'eresia seppe rivestire. Tuttavia i Padri, divinamente predisposti, riuscirono sempre a debellarla, a smascherarla, a respingerla. Ma certo questa fu la parte più rude, più rattristante, più spinosa della loro fatica, quella che richiese da loro la maggior fermezza ed il più solido sapere. Perchè l'eresia, per la stessa necessità delle cose, faceva causa comune col paganesimo. Questa infatti accreditava le assurde calunnie che i pagani spargevano a carico dei cristiani, le accuse di ateismo e d'incesto, i racconti di quei pasti abbominevoli, in cui si mangiava, così dicevasi, la carne dei neonati: lo stolto rimprovero di attirare sull'Impero, col disprezzarne gli dei, i mali che l'affliggevano, o di violare la sua sicurezza con delle macchinazioni. Così i Padri si trovavano costretti a prendere la penna e a corroborare i loro esempi, le loro prediche, la loro dottrina per mezzo di pubbliche e solenni apologie, che erano dirette sopratutto agl'imperatori.

---

(1) Tertulliano, *Contro Ermog. e contro Pelag.*
(2) *Corint.*, I, XI, 19.

Questa fu la politica costante dei Padri. Ossequenti agli imperatori, ossequenti a Dio, se non vennero mai meno ai doveri, che loro imponeva la costituzione dello Stato, essi non si allontanarono mai dai diritti, che loro prescriveva la coscienza. « Io non sono lo schiavo dell'imperatore, scriveva Tertulliano. Io non ho che un Signore, Dio onnipotente ed eterno, che è anche il Signore di Cesare» (1). E senza dubbio, riflettendovi, v'era in queste parole, in sè stesse così ragionevoli, così semplici e nobili un grido di ribellione. Infatti, ricondurre alle proporzioni di un nome umano questo nome di Cesare, che risonava, come i tuoni del cielo, dalle rive del Tevere alle rive dell'Eufrate, dalle foreste della Germania alle frontiere della Giudea, non era diminuire grandemente il prestigio di Cesare, ed, insieme col suo prestigio, la sua potenza? E proclamare che bisognava dare a Cesare quel ch'è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio, non era, pur nei limiti d'una sottomissione sincera, distruggere l'iniqua autocrazia di Cesare, per assicurare l'avvento legittimo di Dio? Allora i Cesari, sentendo la lor forza vulnerata dalla giustizia, rivolsero contro la giustizia la loro forza: ordinarono le persecuzioni. E i Padri, dal canto loro, non volendo compromettere per la forza la giustizia, inasprirono le persecuzioni. « Ah! se ci fosse permesso di rendere male per male, diceva Tertulliano, una sola notte e poche fiaccole basterebbero alla nostra vendetta. Noi siamo appena di ieri, e già riempiamo tutto: le vostre città, le vostre isole, le vostre fortezze, i vostri campi, le vostre colonie, le vostre tribù, le vostre decurie, i vostri consigli, il palazzo, il Senato, il foro; noi vi lasciamo solo i vostri templi » (2).

(1) Tertulliano, *Apologet.*, cap. XXXIV.
(2) Tertulliano, *Apologet.*, cap. XXXVII.

Gl'imperatori non erano capaci di resistere alla pressione del numero e della pazienza. A poco a poco, o per convinzione, o per politica, abbandonato il paganesimo avvilito loro malgrado, si schierarono col cristianesimo, malgrado loro affermato; e Lattanzio poteva terminare con queste notevoli parole le sue *Istituzioni divine*, dedicate a Costantino: « Grazie alla saggezza delle vostre leggi non siamo più reputati dei malfattori e degli empi per adorare il vero Dio... Non siamo più condannati come uomini macchiati di colpe, noi che paventiamo fin l'ombra della colpa ». Ma proprio quando l'Impero si unì colla Chiesa, vi furono al momento dell'unione sanguinosi strappi. Gli ultimi aneliti del paganesimo moribondo, i ritorni spontanei degl'imperatori verso un potenza assoluta, la reazione di Giuliano, le debolezze di Valentiniano II, le collere di Teodosio provarono abbastanza ai Padri che il tempo della lotta non era ancora passato. Fortunatamente, la divina energia che li animava non venne loro mai meno, e in ogni occasione riuscirono a restituire l'anima umana nella sua primiera dignità. « *Anima, erige te; tanti vales* » « Sollevati, o anima, e conosci il tuo valore! » (1). In queste sole parole sta tutto il senso dell'opera compita dai Padri, interpreti dell'Evangelo. Per apprezzarne i risultati, basterebbe domandarsi, con Chateaubriand, quello che sarebbe oggi lo stato della società, se il cristianesimo non fosse comparso sulla terra. « In tutte le ipotesi immaginabili, conchiude questo eminente apologista, si trova sempre che il Vangelo ha prevenuto la distruzione della società; perchè, supponendo che esso non fosse apparso sulla terra, e che dall'altro lato i barbari fossero rimasti nelle loro foreste, il mondo romano,

(1) S. Agostino, *Sui Salmi*, 102.

che già imputridiva pei suoi costumi, era minacciato da una spaventevole dissoluzione. E se si fossero sollevati gli schiavi? Ma essi erano così perversi come i loro padroni; essi prendevan parte agli stessi piaceri e alla stessa vergogna; essi avevano la stessa religione, e questa religione distruggeva ogni speranza di miglioramento nei principî morali. La luce non avanzava più, si faceva indietro; le arti erano in decadenza. La filosofia serviva solo a diffondere una sorta d'empietà, che, senza condurre alla distruzione degl'idoli, produceva le colpe e il disagio dell'ateismo nei grandi, lasciando ai piccoli il danno della superstizione..... Tutto quello che si può congetturare è che, dopo lunghe guerre civili e un sollevamento generale che sarebbe durato forse più secoli, la razza umana sarebbe stata ridotta a qualche individuo, errante sulle rovine. Ma quanti anni non sarebbero poi abbisognati al nuovo albero dei popoli per stendere i suoi rami su tanto squallore! Quanto tempo non avrebbero impiegate le scienze dimenticate o sepolte a rinascere, e in quale stato d'infanzia non sarebbe ancora oggi la società! » (1).

Dato così uno sguardo all'azione, che i Padri in genere spiegarono per il trionfo della fede e della Chiesa cattolica, discorriamo più particolarmente della vita ed opere di Agostino.

Aurelio Agostino nacque il 13 novembre 354 a Tagaste nella Numidia, da Patrizio, pagano convertito al cristianesimo presso la morte, e da Monica cristiana.

Fece i primi studii a Tagaste, dove apprese con grande facilità la lingua latina; non potè però mai trionfare della sua ripugnanza per lo studio delle lingue straniere, specialmente

(1) CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme*, parte 1ª, l. VI, c. XIII.

della greca, la cui grammatica gli sembrava piena d'insormontabili difficoltà. Prediligeva in sommo grado i poeti latini, e si duole amaramente d'aver empita la sua memoria delle avventure d'Enea, mentre obliava i suoi propri errori, e di aver sparso lagrime sulla morte di Didone, mentre niuna ne versava per la perdita di Dio: « *Quid enim miserius misero non miserante seipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aeneam, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, Deus lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae?* » (1).

La lettura dei poeti gli fu peraltro d'una grande utilità; perocchè non solamente perfezionò il suo stile, ma sviluppò altresì tutte le facoltà del suo spirito, specialmente quella della invenzione che fa i genî creatori.

Agostino, che aveva avuto da natura felicissime disposizioni di mente (2), fece in breve tempo sì grandi progressi, che suo padre Patrizio, per quanto mediocre fosse la sua fortuna e per quanto potesse spiacere a Monica separarsi dal suo figliuolo, si determinò di fargli proseguire gli studî a Madauro. Madauro di Apuleio, a sei leghe da Tagaste, era una città, nella quale insieme con ottime tradizioni si conservava una certa intellettuale coltura; il suo bel foro, arricchito delle statue di tutti gli Dei, era tutto circondato da fiorenti scuole. Quivi fu condotto verso il 367; e vi studiò la grammatica, la poesia e la rettorica con felicissimo successo. Patrizio assai contento dei progressi del figlio, voleva fare l'ultimo sforzo per mandarlo a Cartagine, dove avrebbe trovate scuole, maestri, biblioteche e quant'altro

(1) *Confessioni*, lib. I, cap. XIII.
(2) Vedi il bel quadro che ce ne ha lasciato nelle sue *Confessioni*, lib. I, cap. XX.

era necessario allo sviluppo del suo ingegno. Ma non essendo egli abbastanza ricco, pensò di accumulare risparmi per un anno e procacciarsi così il denaro necessario. Frattanto richiamò il figlio da Madauro.

Così all'età di sedici anni Agostino ritornò a Tagaste, e dimorò un anno intero nella casa paterna, abbandonato a sè stesso e senza avere occupazione alcuna. Ben presto contrasse amicizia con giovani scapestrati, condotto nella loro società dall'ozio e dall'indulgenza di suo padre. In questa epoca commise coi suoi compagni di divertimento un furto di pere a un albero vicino ad una sua vigna: furto non grave, ma di cui si accusa nelle sue Confessioni come di una grande scelleraggine.

« *Arbor erat pirus in vicinia vineae nostrae pomis onustà, nec forma nec sapore illecebrosis. Ad hanc excutiendam atque asportandam, nequissimi adolescentuli perreximus nocte intempesta, quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus, et abstulimus inde onera ingentia, non ad nostras epulas, sed vel proiicienda porcis, etiamsi aliquid inde comedimus; dum tamen fieret a nobis quod eo liberet quo non liceret* » (1).

Intanto era pronto il danaro necessario a far proseguire gli studii ad Agostino, e Patrizio ne sollecitava la partenza per Cartagine verso la fine del 370, cioè al riaprirsi delle scuole.

Cartagine, rifabbricata nell'epoca più splendida della civiltà romana, era una delle prime città dell'impero pel suo lusso e per le ricchezze, nè la cedeva ad Antiochia nè ad Alessandria, perchè di queste più giovane; aveva quell'aspetto di città nuova, che meno piace all'artista, ma più al volgo; un bel porto di recente scavato da Augusto, vaste spiaggie, lunghe strade, diritte, ariose, irrigate da fontane, piene di gente; una di esse, la via Celeste, molto popolata di templi, un'altra, quella dei banchieri, sfolgoreggiante di marmi e d'oro, più le grandi manifatture di stoffe, mercati di biade, frutti e bestiame, cambi di monete; insomma tutta la vita d'una città industriale e commerciante, ove era l'antico spirito cartaginese. Nè trascurava le lettere. Per istinto e per gusto poco greca, molto latina, rivolta all'occidente più che all'oriente, era pel moto intellettuale uscito da Roma quel che erano state Antiochia e più Alessandria per il movimento venuto dall'Oriente e dalla Grecia; un deposito e un centro. Le sue scuole, che si ravvisavano ai lunghi veli bianchi sventolanti alla porta, erano molte e celebri; vi si insegnava grammatica, eloquenza e filosofia; vi accorreva tutta la gioventù africana, intelligente, ma leggera e dissoluta; oggi acclamava un professore, domani entrava tumultuosamente in iscuola; e con furore e scherno fracassavano ogni cosa. I giovani più licenziosi ed eleganti, che erano guida agli altri, pigliavano o ricevevano un soprannome di cui andavano superbi; chiamavansi *Eversores*, rovesciatori, distruttori.

(1) *Confess.*, lib. II, cap. IV.

All'amor delle lettere accoppiava Cartagine il buon gusto per le arti. Nei suoi teatri rappresentavansi i capolavori dell'arte greca e i più bei drammi romani. Ma non contenta delle scene di Sofocle e di Euripide, di Terenzio e di Plauto, vi aggiungeva i giuochi del circo, le lotte di fiere e di gladiatori; e tale era l'avidità del popolo per tal genere di spettacolo e così ardenti le scommesse dei giovani mentre davansi i combattimenti, che questi giuochi finivano quasi sempre con risse, percosse ed anche fieri tumulti.

Questa era la città in cui doveva maturarsi il genio di Agostino, e questo altresì il principale teatro dei suoi disordini. Egli vi fu mantenuto non solo dal denaro raccozzato da suo padre, ma anche dalle cure generose di Romaniano, il più considerevole cittadino di Tagaste, a cui Agostino si mostra riconoscentissimo. Agostino seguì nuovamente il corso di rettorica, e vi fece sì rapidi progressi che il suo apparire nelle scuole faceva stupire non solo i suoi condiscepoli, ma anche i suoi maestri. Allora egli concepì una stima grande di sè stesso, e divenne schiavo dell'amor proprio e dell'orgoglio, mentre dall'altro canto menava una vita tutta dedita ai piaceri del senso. Frattanto suo padre Patrizio, convertitosi all'ultim'ora, moriva da cristiano nel 371.

Dopo la morte del padre, Agostino continuò i suoi studî a Cartagine. Capitatogli fra mano un dialogo di Cicerone, l'*Ortensio*, lo lesse, e se ne entusiasmò. Cicerone vi esponeva e discuteva tutti i sistemi della filosofia, e li rischiarava con l'alto suo ragionamento, e confutava tutti quei meschini Sofisti che con le loro sottigliezze avevano danneggiato la vera filosofia.

Agostino non fu tanto allettato dalle grazie dello stile, quanto penetrato dalla grandezza del soggetto; quel libro insomma gl'infuse l'amore della sapienza, come egli stesso confessa:

« *Quomodo ardebam deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum. Apud te est enim sapientia. Amor autem sapientiae nomen graecum habet φιλοσοφίαν, quo me accendebant illae litterae* [1].

(1) *Confess.*, lib. III, cap. IV.

Dopo il libro di Cicerone lesse le *dieci Categorie* di Aristotele, e le comprese con grande facilità.

Quindi volle provarsi a leggere le Sacre Scritture; ma fin dalle prime linee dovè chiudere il libro; giacchè, avvezzo all'eleganza di Cicerone, mal si adattava alla rozza semplicità del Vangelo [1].

In questo tempo Agostino fu trascinato ad abbandonare la religione cattolica, e cadde nell'eresia dei Manichei. La loro dottrina consisteva principalmente in questo; che non potendo essi credere che un Dio, tal quale la scrittura ce lo presenta, fosse l'autore del male, cui riguardavano come alcun che sostanziale, immaginarono due principii eterni; l'uno buono ed autore del bene, l'altro cattivo ed autore di tutto il male che avviene nel mondo. Condannavano inoltre il matrimonio come proveniente dal cattivo principio; vietavano l'uso del vino e della carne degli animali come cose immonde. Non credevano che Gesù Cristo fosse morto e risuscitato, nè che fosse stato un vero uomo ed avesse una medesima essenza col Padre; e giunsero persino ad immaginare che egli fosse quel serpente, il quale sedusse Eva nel Paradiso terrestre, ed a cui compartì il dono della scienza del bene e del male. Quanto al problema della libertà morale, assoggettavano le azioni umane alle leggi di una invincibile necessità e alle influenze degli astri, i quali, secondo loro, regolavano il destino dell'uomo.

Tuttavia Agostino si limitò a rimanere nel novero degli uditori, senza curarsi di essere iniziato tra gli eletti; nè scrisse in favore del Manicheismo contro la dottrina cattolica, quasi presago di dover essere più tardi il più strenuo ed il più valente dei difensori di essa.

(1) *Confess.*, lib. III, cap. V.

A vent' anni lasciò Cartagine per ritornare nella sua patria, dove aprì una scuola di grammatica e di rettorica, circondato dal tenero amore di sua madre Monica, che desiderava ardentemente di vederlo cattolico e dabbene.

Nei primi anni del suo insegnamento a Tagaste ebbe la sventura di perdere un amico di vita e di studii, a lui carissimo; e commovente è la descrizione, che del suo dolore egli ci ha lasciato. « *Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam, mors erat. Et erat mihi patria supplicium, et paterna domus mira infelicitas; et quidquid cum illo comunicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur mihi; et oderam omnia quia non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: Ecce veniet, sicut cum viveret quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio, et interrogabam animam meam quare tristis esset, et quare conturbaretur me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: Spera in Deum, iuste non obtemperabat; quia verior erat et melior homo quem carissimum amiserat. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animae meae* » [1]. Ed inoltre soggiunge: « *Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille quem quasi non moriturum dilexeram mortuus erat, et me magis quia illi alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae meae. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat vita, quia nolebam dimidius vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur quem multum amaveram* » [2].

(1) *Confess.*, lib. IV, cap. IV.
(2) *Confess.*, lib. IV, cap. IV.

Pertanto, non trovando egli consolazione alcuna al suo dolore, si determinò ad abbandonare quei luoghi, che gli rinnovavano ogni giorno la triste memoria del suo amico. Egli lasciò quindi Tagaste e ritornò a Cartagine, dove il cambiamento di luogo, il rumore di più grande città ed il lavoro a cui sarebbe costretto occuparsi, avrebbe certamente apportato un qualche sollievo al suo dolore. Così fu infatti; inoltre i pregi della sua coltura gli procacciarono in breve tempo molti amici, coi quali insieme allo studio si dette a ogni sorta di piaceri, a cui lo trascinava l'ardore del suo temperamento. Poco dopo il suo arrivo a Cartagine, egli aprì una scuola di rettorica, la quale divenne presto la più celebre e la più frequentata della città. Tra i numerosi uditori, che la sua riputazione aveva chiamati alla scuola, vi fu anche Alipio, suo paesano, che fu dapprima discepolo e poi il più intimo suo confidente.

Stando in Cartagine, all'età di ventisei o ventisette anni, Agostino compose la sua prima opera *De pulchro atque apto* (del bello e del convenevole), che poi andò perduta.

Verso lo stesso tempo egli cominciò a disgustarsi delle dottrine, che i Manichei spacciavano sul sistema del mondo e dei corpi celesti [1].

Inoltre contribuirono a fargli cader dall'animo il manicheismo una disputa avuta con un vescovo manicheo nomato Fausto, il quale passava per un uomo straordinario e versato in tutte le scienze [2], e la condotta poco morale di alcuni tra i maggiori dei Manichei [3].

Reso instabile e inquieto dalle sue passioni e dai dubbi che l'agitavano in materia di fede religiosa, Agostino forma

(1) *Confess.*, lib. V, cap. V.
(2) *Confess.*, lib. IV, cap. VII.
(3) *De moribus Manich.*, cap. XX.

il progetto d'andare a Roma per insegnarvi la rettorica. Egli tenne celata la sua risoluzione a Monica sua madre; ma mentre si facevano i preparativi per la partenza, ella comparve improvvisa a Cartagine, decisa d'impedire l'esecuzione di un tal viaggio, o per lo meno di seguire il figlio a Roma. Ma Agostino, che voleva andarvi solo, promise alla madre di non partirsi dall'Africa: solo le chiese licenza di accompagnare fino al bastimento un amico, che doveva partire [1]. Con questo pretesto riuscì a salpare dall'Africa ad insaputa di sua madre.

Giunse a Roma nel 338 in età di trent'anni. Fu colpito dalla grandezza e magnificenza della città. Se bene, come abbiamo già accennato, fosse sbollito il suo entusiasmo pel manicheismo, tuttavia durante il suo soggiorno in Roma si tenne sempre in stretta amicizia coi Manichei, e abitò in casa di un di essi, a cui era stato raccomandato. Peraltro il successo, che Agostino sperava dal suo viaggio a Roma, non corrispose affatto alle sue speranze.

È vero che la scuola ch'egli aprì fu bentosto frequentata, e tutti ammiravano il suo sapere e i suoi talenti, ma tali successi non mancarono di eccitare l'invidia e la gelosia degli emuli. Questa gelosia di altri professori e l'ingiustizia degli scolari, i quali spesso cambiavano maestri per frodare del salario quelli che li istruivano, ben presto lo disgustò di Roma. In questo mezzo la città di Milano, ove l'imperatore Valentiniano il giovane teneva la sua corte, chiese al prefetto di Roma un maestro di rettorica che fosse degno della città dominante; ed Agostino fece pratiche per mezzo degli stessi manichei per avere quella cattedra.

Si voleva però da lui una pubblica prova di capacità;

---

(1) *Confess.*, lib. V, cap. VIII.

ed egli la diede con gran plauso alla presenza di Simmaco prefetto di Roma, il quale fu dispiacente di privare la città di un professore così insigne. Ottenuta la cattedra di rettorica, Agostino partì frettoloso per Milano, dove venne accolto con grandi segni di onorifica distinzione. Dopo aver ascoltato e conosciuto S. Ambrogio, il quale lo trattava con bontà paterna, Agostino si dispose ad abbandonare i manichei e starsi catecumeno nella chiesa cattolica. Intanto Monica trascinata dal suo amore pel figlio, cui ad ogni costo voleva cristiano, avendolo seguito per terra e per mare, era arrivata a Milano nel 385. Ella amò subito S. Ambrogio, perchè comprese che questi avrebbe operata la conversione del suo figliuolo, come lasciò scritto lo stesso Agostino: « *Diligebat autem illum virum sicut angelum dei, quod per illum cognoverat me interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perductum, per quam transiturum me ab aegritudine ad sanitatem intercurrente artiore periculo quasi per accessionem quam criticam medici vocant, certa praesumebat* » [1].

Insieme con Agostino si erano recati a Milano Alipio, suo amico, Nebridio di Cartagine, Romaniano, il primo protettore di Agostino, ed alcuni altri. Stanchi tutti dei torbidi ed inquietudini della vita, volevano ritirarsi dal mondo per vivere una vita tranquilla, disegnando di mettere in comune tutti i loro beni. Ma un tal progetto, appena formato, andò in frantumi, perchè le loro donne mal si adattavano a tal vita. In questo tempo la compagna di Agostino, da cui questi aveva già avuto un figlio, si separò da lui, e se ne tornò in Africa. Agostino cercò invano di riaccendere in essa un fuoco ormai spento.

---

(1) *Confess.*, lib. VI, cap. I.

Allora per consolarsi si diè a leggere le opere dei filosofi pagani, specialmente di Platone; e da questa lettura la sua mente, avida di sapere, trasse molto profitto. Ma, non trovando nei libri platonici cosa che lo potesse illuminare sul mistero della redenzione, si diè alla lettura del nuovo Testamento e delle lettere di S. Paolo, che cominciarono a risolvere i dubbi. Chi vuol seguire passo passo la conversione di Agostino legga i libri sesto, settimo ed ottavo delle sue confessioni, dove sono pagine veramente sublimi (1).

Agostino dunque, sul finire di agosto o sul cominciare di settembre dell'anno 386, nella età di 32 anni, si convertì alla fede cattolica. Per prepararsi al battesimo egli si ritirò in una villa presso Milano chiamata *Cassiaco* o *Cassiciaco*, offertagli da Verecondo, suo grande amico, collega nell'insegnamento; contemporaneamente egli rinunciò alla sua cattedra di eloquenza. Gli furono compagni nel suo ritiro la madre Monica, il fratello Navigio, Adeodato suo figlio, Alipio suo confidente, i suoi discepoli Trigezio e Licenzio, Lastidiano e Rustico suoi cugini. Durante il suo soggiorno a Cassiaco egli scrisse le sue prime opere: *Contra Academicos, De vita beata, De Ordine, Soliloquia, De Immortalitate animae.*

Dopo sei mesi di vita ritirata lasciò Cassiaco e rientrò a Milano al cominciare della quaresima dell'anno 387 con Alipio, per esservi battezzati insieme. Infatti fu battezzato nella notte precedente al giorno di Pasqua, cioè il 25 aprile dell'anno stesso (2). Egli volle che fosse immerso nelle acque battesimali anche il suo figlio naturale Adeodato, cui amava teneramente. Adeodato qualche tempo dopo il battesimo morì. Al dire dello stesso Agostino era un giovane di grande

(1) V. specialmente lib. VIII, cap. XI e XII.
(2) Possidius, *Vita August.*, cap. I.

ingegno, e a provarlo chiama Dio in testimonio che tutti i sentimenti ch'ei gli mette in bocca nel libro *De Magistro* sono proprio suoi: « *Est liber noster qui inscribitur* De Magistro, *ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia quae inferuntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alia mirabiliora expertus sum. Honori mihi erat illud ingenium, et quis praeter te talium miraculorum opifex? Cito de terra abstulisti vitam eius, et securior eum recordor, non timens quidquam pueritiae, nec adolescentiae, nec omnino homini illi* » (1).

Dopo questo nuovo dispiacere, Agostino si sentì più che mai tratto ad una vita ritirata insieme con pochi amici e discepoli fedeli. Ed essendo Monica, Navigio, Adeodato, Evodio, Alipio tutti di Tagaste o dei dintorni, era naturale che sarebbero ritornati nella loro patria, anche per propagarvi la fede abbracciata e diffondervi i primi ardori del loro apostolato. Preso infatti commiato da S. Ambrogio, partirono tutti da Milano. Agostino peraltro, prima di lasciar l'Italia, volle di nuovo visitare Roma, e vi stette insieme con sua madre e i suoi amici dal mese di aprile del 387 fino al mese di settembre. Durante questo tempo scrive contro i Manichei due opere importanti, *De moribus ecclesiae* e *De moribus manicheorum;* scrive inoltre *De quantitate animae* e il primo libro *De libero arbitrio*, finito poi nell'Africa nel 395.

Se non che, annoiato dal tumulto e frastuono di Roma, dopo quattro mesi se ne partì, e si recò ad Ostia, dove sperava di trovare una nave che lo trasportasse coi suoi amici in Africa; ma non potè partire subito, come desiderava, essendogli ad Ostia morta la madre Monica che quivi fu

(1) *Confess.*, lib. IX, cap. VI.

sepolta. Grande fu il dolore di Agostino per questa perdita, poichè Monica l'aveva veramente amato del più tenero amor di madre [1].

Abbattuto da questo nuovo dolore, Agostino non ebbe l'animo di esporsi a lungo viaggio per tornare in Africa. Quindi pensò di rientrare in Roma, dove dimorò quasi un anno, menandovi la stessa vita che aveva cominciata a Cassiaco, e scrivendo diverse opere, alle quali diede l'ultima mano nella sua patria. Passato l'anno, egli partì per l'Africa insieme con Adeodato, Alipio, Evodio ed alcuni altri, ed arrivò a Cartagine verso il mese di settembre dell'anno 388. A Cartagine non stette a lungo: si ritirò subito in una casa di campagna presso Tagaste con alcuni suoi amici, animati dagli stessi sentimenti. Quivi passò tre anni durante i quali scrisse: *De Genesi contra Manichaeos*, *De Musica*, *De Magistro*, *De vera religione*.

Nel 391 fu ordinato prete; ed è veramente curiosa la circostanza, in cui fu consacrato sacerdote. Per consolare un suo amico erasi egli recato ad Ippona, oggi Bona, vicina al mare; e mentre se ne stava confuso col popolo ad assistere alle sacre funzioni, il vescovo di quella città Valerio espose tra le altre la necessità di ordinare un sacerdote per la sua chiesa. Subito gli astanti, quasi per convenzione prestabilita, prendono Agostino e lo presentano al vescovo per ordinarlo all'istante; e fu infatti ordinato malgrado le lagrime che egli versava in abbondanza e gli sforzi che faceva per provare il suo poco merito [2].

Ma egli non cominciò subito il suo ministero: chiese al vescovo Valerio un anno di tempo per prepararsi. Frattanto continuò la sua vita monastica. Inoltre fondò un monastero

(1) *Confess.*, lib. IX, cap. XII.
(2) *Serm.* 355, cap. I, num. 5.

di monache, e ne affidò il governo alla sorella Perpetua, che aveva rinunciato al mondo dopo la sua vedovanza. Trascorso l'anno di permesso, Agostino fu dal suo vescovo Valerio adibito alla predicazione: nondimeno in mezzo alle sue non lievi occupazioni trova tempo di ribattere alcune erronee dottrine dei Manichei con due libri di grande importanza: cioè *De utilitate credendi* l'uno, e l'altro *De duabus animabus*, col quale confuta le teorie dei Manichei che davano all'uomo due anime, una invincibilmente determinata al bene, e l'altra invincibilmente determinata al male, che è quanto dire una buona e l'altra cattiva. Scrive inoltre il libro *De Genesi ad litteram*, il libro *De Mendacio* e le *Questioni sopra l'epistola ai Romani*. (*Expositio quarundam propositionum ex epistola Apostoli ad Romanos*).

Frattanto Agostino doveva adoperarsi per ricondurre alla comunione della Chiesa i Donatisti, i quali volevano ad ogni costo separarsene. Questo scisma, che afflisse lungamente la Chiesa e l'Impero, era cominciato nell'anno 314. Agostino, per estirparlo, predicava ogni domenica alla chiesa d'Ippona, chiamava a pubbliche conferenze gli avversarî, moltiplicava lettere, improvvisava opere, pronto sempre in privato ed in pubblico ad insegnare la parola divina. Le sue opere, scrive Possidio, e le sue prediche gettavano i cristiani in trasporti di ammirazione e di gioia, e i suoi libri che si succedevano e si divulgavano rapidamente erano accolti a gara da cattolici e non cattolici, che con avidità li leggevano, e si disputavano la penna degli amanuensi, per raccogliere anche le minime sue parole. Così la Chiesa d'Africa, straziata ed oppressa da tante eresie, e specialmente dalla setta dei Donatisti, per opera di Agostino rialzava il capo [1].

(1) Possidius, *Vita August.*, cap. VIII.

Il vescovo Valerio oppresso da una parte dagli anni e dalle molteplici cure del suo ministero, e dall'altra entusiasmato dalla operosità e dalla dottrina di Agostino deliberò di farlo consacrar vescovo e prenderlo come suo coadiutore nella chiesa d'Ippona. Infatti nel dicembre dell'anno 395 in età di 42 anni, ricevè la cura e la consacrazione dell'episcopato.

Nei primi anni del suo episcopato, verso l'anno 397, Agostino scrisse le sue celebri *Confessioni*: nei primi nove libri egli palesò i fatti della sua gioventù, e fece conoscere nel decimo le imperfezioni alle quali era ancora soggetto; negli ultimi tre libri parla del suo amore per la sacra scrittura, e discute molte difficoltà metafisiche sul tempo, sopra la creazione del mondo e sopra la prima parte della storia del *Genesi*, per confutare gli errori dei Manichei.

La causa che lo spinse a pubblicare le sue *Confessioni* fu la sua umiltà; l'ammirazione che riscuoteva d'ogni parte non lo esaltava, anzi molto gli dispiaceva: « Voi non conoscete Agostino » diceva sempre. E fu per farlo conoscere e far tacere questo concerto d'ammirazione, che gettò tutto ad un tratto in mezzo al mondo, dapprima stupito e poi entusiasmato, il libro delle confessioni le quali furono scritte per eccitarsi ed incitare gli altri all'amore di Dio. « *Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum atque affectum; interim quod ad me attinet hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint, multis temen fratribus eos multum placuisse et placere scio* » (1).

Durante il suo episcopato Agostino fu il baluardo della Chiesa cattolica. Confutò dapprima una lettera pastorale

(1) *Retract.*, lib. II, cap. VI.

contro i cattolici di Petiliano vescovo donatista con tre libri: *Contra litteras Petiliani*. Quindi scrive il libro *De agone christiano*, in cui compendia le regole della fede e i principî della morale, e i quattro libri *De Doctrina christiana*: scrive inoltre il trattato *De cathechizandis rudibus*, ossia sulla maniera d'istruire gl'ignoranti.

Pronto sempre a combattere qualunque eresia si manifestasse contro la fede cattolica, egli risponde con un'opera di trentatrè libri scritti nel 400 a un libro del vescovo Fausto manicheo, comparso nel 390; l'opera porta il titolo: *Contra Faustum Manichaeum*.

Verso il medesimo anno 400 pone fine ai quindici libri *de Trinitate*, ch'egli aveva incominciato in gioventù; e scrive quattro libri *De consensu Evangelistarum*. Quindi torna di nuovo a combattere contro gli avversarî della sua religione, sostenendo nell'anno 404 pubbliche conferenze, alla presenza delle autorità, del popolo e dei notari, con un Felice manicheo, contro il quale scrisse poi i due libri *Contra Felicem Manichaeum*, con un certo Pascenzio, conte palatino ed esattore del fisco, e con un Massimino vescovo degli Ariani, venuto in Africa coi Goti, alla coda dell'esercito che il conte Sigisvult vi comandava a favore di Valentiniano contro Bonifacio. Dopo tali conferenze Agostino attese a confutare i Priscillianisti e gli Origenisti col libro *ad Orosium contra Piscillianistas et Origenistas*.

Il priscillianismo fu un misto di dottrine gnostiche e manichee. Di costoro Sulpicio Severo, storico contemporaneo, così scrive: « Seguono ora i tempi del secolo nostro; gravi e pericolosi, che le Chiese furono lacere da non più udita tribolazione, e ogni cosa sturbata. Perchè allora primamente scoprissi nelle Spagne la scellerata eresia degli Gnostici, dannata superstizione che si appiatta nel

mistero. Cotal malanno ci venne d'Egitto, ma non è facile a dire da quali sensi colà germogliasse. Primo a portarlo in Ispagna fu un Marco da Memfi, che ci capitò da quelle parti, e lo insegnò a certa donnicciuola, Agape, e al retore Ulpidio.

« Da costoro l'attinse Priscilliano, uomo di nobil sangue, ricchissimo, ardente, irrequieto, facondo, che molto aveva letto e sapeva; logico e quistionatore grande. Vedevansi in esso molte bellissime doti dell'animo e della persona. Poteva reggere a lunghe vigilie, patire fame e sete; non avido di roba, temperatissimo a usarla; ma poi vanitoso e tronfio di sue belle lettere. Anzi egli passò che avesse fin da giovinetto esercitato la magia. Bevuto che costui ebbe il veleno di quella dottrina, tirò a sè con sue persuasive e lenocinii molta gente della nobiltà e del popolo, donne poi a stormo, vogliose come sono di novità, leggiere di fede, e curiose di tutto. Imperciocchè con lustre di umiltà si aveva guadagnato cuori e riverenza da tutti. E già questa infezione maligna aveva invasa buona parte della Spagna, e guasto perfino alcuni vescovi, tra i quali Istanzio e Salviano, che non pure sentivano con Priscilliano, ma altresì mestavano con lui, ecc. » (1).

Mentre Agostino, campione invincibile, con mente lucida e volontà ferrea combatteva senza distinzione tutti i nemici della Chiesa cattolica, avvenne la presa e il sacco di Roma per opera di Alarico nel 410. I pagani ne riversarono la colpa al cristianesimo, dicendo che il flagello delle irruzioni barbariche e di tutte le calamità sull'impero era vendetta dei Numi oltraggiati dalla religione di Cristo. Agostino per confutare tali accuse imprese a scrivere la sua opera più bella *De Civitate Dei* (2) cominciata nell'anno 413 e compiuta nel 426. L'opera è divisa in ventidue libri. Nei primi dieci egli confuta l'accusa che le calamità pubbliche fossero provocate dal disprezzo che il Cristianesimo aveva pei Numi, dimostrando che sotto il regno dell'idolatria il mondo fu afflitto con grandissime calamità, dalle quali i falsi Dei non valsero a garantire neppure i loro adoratori. Quindi osserva che se la Provvidenza sembra ora confondere i giusti cogli empî nella distribuzione dei suoi castighi, saprà peraltro ben distinguerli nel giorno delle divine retribuzioni. Gli altri dodici libri hanno per oggetto le due città; quella di Dio e quella del mondo; costituite da due opposti amori: la terrena, dall'amore di sè, fino al disprezzo di Dio; la celeste dall'amore di Dio, fino al disprezzo di sè. Dalla origine di queste due città passa al loro progresso e fine rispettivo. Verso la fine del trattato, e principalmente nel ventesimo libro, egli insiste sulla risurrezione di Gesù Cristo, come la più convincente testimonianza della sua divinità, e della verità della religione cattolica; e trae la prova di questa risurrezione dal fatto che il mondo intero la crede sulla predicazione degli Apostoli.

(1) Sulpic. Sev., *Sacr. Histor.*, lib. II; volg. di Mons. Bindi.
(2) V. *Retract.*, lib. II, cap., XIV.

In quest'opera meravigliosa Agostino attinge quasi all'epopea. Quando Adamo colpevole, ma pentito, ed Eva caduta ma rialzata da una grande speranza, si mettono in cammino, portando in sè stessi il genere umano, egli esclama: « Due amori fabbricarono due città. L'amore di Dio, spinto sino al disprezzo di sè medesimo, fabbricò la prima, che è la città di Dio; l'amore di sè medesimo, spinto sino al disprezzo di Dio, fabbricò la seconda, che è la città del demonio. Queste due città sono ora unite e confuse l'una nell'altra, e non saranno divise che alla fine del mondo. Esse si fanno continua guerra, l'una per l'iniquità, l'altra per la giustizia. Tollerate l'una, e sospirate per l'altra ».

Nel primo libro che serve d'introduzione, comincia a mostrare le due città unite insieme nel movimento dei secoli, sottoposte alle stesse prove ed agli stessi mali, e soggette ai medesimi colpi; ma la città del male punita col patire, la città di Dio dal patire purificata e trasfigurata. Dopo queste riflessioni preliminari, prende d'assalto la città del male colle armi e col vigore di un atleta preparato alla gran lotta da un faticare di vent'anni. Le sue divinità menzognere, le sue filosofie incompiute, i suoi costumi e i suoi teatri impuri, il suo falso onore, le sue virtù apparenti e le stupide obbiezioni contro la città di Dio, tutto flagella con mordace ironia, e visitando successivamente tutta la città del male, non vi lascia, per così dire, pietra sopra pietra. Dopo di che avendo risposto nei primi dieci libri ai nemici della città santa, comincia a trattare del nascere, progredire e compiersi della città di Dio, e del suo mescolarsi colla città del male. Il suo principio in cielo colla diversità degli angeli, il suo apparire sulla terra coll'uomo; Abele cittadino ed immagine della città celeste; Caino cittadino ed immagine della terrestre; le promesse fatte ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe; Davide re vittorioso della santa città, figura di Gesù Cristo; tutti i profeti che si levano gli uni dopo gli altri a cantare la venuta del Salvatore; e nel frattempo le grandi monarchie degli Assiri, dei Persiani, dei Greci e dei Romani che si succedevano e si rovesciavano le une per le altre; Cristo che all'ora predetta muore per l'uomo e per mano dell'uomo; la chiesa che, nata da Cristo, si trova in una infinità di timori, dolori, travagli e tentazioni, senz'altra gioia che la speranza; molti reprobi mescolati nella chiesa cogli eletti; gli uni e gli altri chiusi come in quella rete del Vangelo in cui nuotano alla rinfusa nel mare di questo mondo, finchè si arrivi alla spiaggia, ove i cattivi saranno divisi

dai buoni; i cattivi utili ai buoni per acquistare la perfezione, gli eretici utili allo svolgimento dei dogmi; le dieci persecuzioni che si rovesciano sulle chiesa ma non l'abbattono, nè le impediscono di condurre gli eletti in cielo; il cielo aperto e già contenente una parte della chiesa, ed aspirante a posseder l'altra; in quel cielo Iddio che si prepara ad essere tutto in tutti; la separazione che finalmente si opera tra le due città, e Dio glorificato dal supplicio dell'una non meno che dal trionfo dell'altra; ecco quanto cantò Agostino nei ventidue libri della sua opera immortale, vasta epopea in cui si svolge tutta la teologia (1).

Non è a dire quale entusiasmo suscitasse l'apparire di quell'opera meravigliosa, e qual valido aiuto apportasse alla religione di Cristo, insidiata da tante e varie eresie. Frattanto Agostino non riposa sugli allori; scrive e conduce a termine prima i libri *De Virginitate* e *De Statu coniugali*, poi il libro *De Bono coniugali*, e poi il trattato *De Continentia* e i due libri *Ad Pollentium de adulterinis coniugiis* ed altre trattazioni, specialmente sul Vangelo di S. Giovanni e sopra i salmi in generale.

Frattanto la setta dei Donatisti, sorta nel 305, metteva a soqquadro la coscienza religiosa in Africa. Un concilio tenuto in Roma nell'anno 313 ed un altro tenuto ad Arles nell'anno seguente avevano condannato lo scisma. Il dissenso dei Donatisti dai cattolici si riferiva principalmente a due punti: alla costituzione della chiesa ch'essi volevano composta di soli giusti, quali non erano, secondo loro, i catto-

---

(1) Perchè Agostino abbia dato alla sua opera il titolo che porta, lo spiega nelle *Ritrattazioni*, dove dice: *Ita omnes viginti et duo libri, cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut* De Civitate Dei *potius vocarentur.* (*Retract.*, lib. II cap. XLIII).

lici; e nella virtù dei sacramenti, ch'essi avevano per insufficienti, quando fossero amministrati dagli eretici, cioè a loro parere dai cattolici, e però ribattezzavano quanti cristiani passavano nella loro setta.

Nell'anno 316 l'imperatore Costantino pubblicò da Milano leggi severe contro di essi; lo stesso fecero gl'imperatori Valentiniano I, Graziano e Teodosio. Ma lo scisma non cessò, anzi s'allargò ancora, perchè da quello principale trassero origine molti altri secondari, e da un'unica setta si formarono molte sette differenti, che si sparsero per la Mauritania e la Numidia.

Il peggio fu che i settari presero le armi per meglio imporre le lor dottrine; costoro furono detti agonistici o combattitori; e poichè non avevano dimora fissa, e si aggiravano pei casolari (*Circum cellas*) per trovar da vivere, si dissero anche *Circumcellioni*, che diventò nome di spavento per le crudeltà che commettevano.

Per porre un qualche rimedio ai disordini causati dai Donatisti, Aurelio vescovo di Cartagine, Agostino ed altri prelati cattolici stimarono per mezzo di pubbliche conferenze doversi costoro ridurre all'unità cattolica; ne fecero la proposta all'imperatore Onorio, il quale l'approvò, e mandò a presieder le conferenze il conte Marcellino, uomo dotto e giusto. La conferenza fu aperta il primo giugno dell'anno 411, durò tre giorni durante i quali Agostino quasi da solo sostenne tutto il peso della disputa. I Donatisti restarono battuti dai cattolici su tutti i punti, e convinti di errore, furono per sentenza del giudice Marcellino condannati, e i loro beni e le loro chiese aggiudicate a favore dei cattolici. I Donatisti scoppiarono allora in gravi e sanguinosi tumulti, ma la fermezza di Marcellino seppe reprimerli: e Teodosio il giovine rinnovò la legge di proscrizione. Da

questo tempo in poi, tranne una leggera voga sotto l'imperatore Maurizio, essi non si rialzarono più.

Rimaneva ad Agostino da combattere uno dei nemici ed una delle dottrine più pericolose per la chiesa cattolica, vo' dire Pelagio e il Pelagianismo.

Pelagio era nato in Inghilterra, e il suo vero nome era *Morgan*, che nella sua lingua sonava *Marittimo*, uomo del mare: nome che poi egli volse grecamente in Pelagio. Egli aveva acuto ingegno, ed era molto versato nelle lettere greche e latine: vestiva abito di monaco, ma non professava alcuna regola: pare che apprendesse i dogmi, che poi cominciò a diffondere, da un tal Rufino, detto il Siriaco, venuto a Roma verso l'anno 400, il quale Rufino aveva convertito alle sue dottrine pure un certo Celestio, anch'esso di grande ingegno. Pelagio e Celestio, poco prima della invasione dei Goti, partirono da Roma e si trasferirono in Africa.

Celestio voleva essere ordinato prete; ma invece fu condannato di eresia da un concilio tenutosi a Cartagine, perchè egli andava insegnando che Adamo sarebbe stato ugualmente mortale ancor che non avesse mai peccato; che la sua caduta era puramente personale ed in verun modo pregiudizievole ai suoi discendenti; che i bambini nascono nello stato medesimo in cui sarebbero stati, se Adamo non avesse mai peccato, e che quelli che muoiono senza battesimo conseguono ugualmente la vita eterna. Agostino non si trovò presente al concilio di Cartagine: tuttavia cominciò subito a combattere colla parola e cogli scritti i Pelagiani, specialmente ad istanza del tribuno Marcellino. E rivolse subito il suo profondo acume critico ad illustrare il dogma della grazia, che i Pelagiani negavano. Tolto infatti di mezzo il peccato ereditario, come predicava Pelagio, ne conseguiva che la natura umana fosse sanissima e la libertà

dell'arbitrio perfetta. Quindi inutile la redenzione, inutili gli aiuti della grazia che chiariscano l'intelletto e muovano la volontà a poter fare il bene in ordine a Dio e alla vita eterna. Quindi inutile altresì la preghiera; poichè a che chiedere quello di cui non si ha bisogno?

Il primo trattato che scrisse sull'argomento fu il libro *De Natura et Gratia;* nel quale egli tratta della corruzione della natura pel peccato del primo uomo e del bisogno d'una grazia per la sua guarigione. In seguito scrisse contro i Pelagiani i libri *De gratia Christi et De peccato originali*, il primo del quale gli fece dare il titolo di « Dottore della grazia ». Frattanto Pelagio era andato in Palestina, dove, incontrate le grazie di Giovanni vescovo di Gerusalemme, diffondeva facilmente le sue dottrine. Se non che, accusato da due vescovi francesi, fu nel 415 condannato dal sinodo di Diospoli. Nell'anno seguente i vescovi d'Africa, radunatisi a Cartagine ed a Milevi, scrissero contro di lui al papa Innocenzo, il quale dichiarò Pelagio e Celestio privi della comunione della chiesa.

Il successore Zosimo scomunicò solennemente Pelagio, Celestio e i più ardenti loro fautori.

Gli imperatori Onorio e Teodosio, sostenendo il decreto di condanna del papa, spedirono ai prefetti del Pretorio un editto con cui bandivano in perpetuo dall'impero Pelagio e Celestio, confiscavano i loro beni, ed involgevano nelle stesse pene anche quelli che favorivano la loro dottrina.

Il più ardente fautore di Pelagio era il vescovo Giuliano, contro cui Agostino scrisse quattro libri che portano appunto il titolo *Contra Julianum.*

Agostino omai già vecchio, scrive tuttavia due fra le migliori sue opere, *De Praedestinatione Sanctorum* e *De Dono perseverantiae.* Poco tempo dopo compose il suo *Enchiridio* o Manuale, un compendio di teologia famigliare per rispondere alle più importanti difficoltà dei pagani e degli eretici del tempo; e vi è raccolta tutta la dottrina cattolica intorno a ciò che è da credere, da sperare e da operare; cioè che tutta la dottrina cristiana è racchiusa nelle tre virtù teologali, fede, speranza e carità.

Agostino, quasi presago della sua prossima fine, volle nel 426 eleggersi il successore all' episcopato, e lo elesse in persona del sacerdote Eraclio, cui intanto prese a coadiutore nella chiesa d'Ippona. Egli volle alleviarsi in parte delle cure del suo ministero per attendere a un lavoro, che aveva già da anni stabilito, la recensione cioè delle sue opere; a cui attese infatti durante gli anni 426, 427. *Le Retractationes* comparvero nell'anno seguente 428. «*Jamdiu est*, egli dice nel proemio, *ut facere cogito atque dispono, quod nunc adiuvante Domino aggredior quia differendum esse non arbitror, ut opuscula mea, sive in Libris, sive in Epistolis, sive in Tractatibus, cum quadam judiciaria severitate recenseam, et quod me offendit, velut censorio stilo denotem. Neque enim quisquam, nisi imprudens, ideo quia mea errata reprehendo, me reprehendere audebit. Sed si dicit, non ea debuisse a me dici, quae postea mihi etiam displicerent: verum dicit, et mecum facit. Eorum quippe reprehensor est, quorum et ego sum. Neque enim ea reprehendere deberem, si dicere debuissem* » (1).

Nei due libri in cui l'opera si divide, egli prende in esame 94 delle sue opere; 27 scritte prima d'essere vescovo, e 64 dopo (2).

(1) *Retract.*, Prolugus.
(2) Chi voglia conoscere partitamente i titoli di tutti i singoli scritti di Agostino può consultare l'opuscolo di Possidio: Possidius, *Indiculus scriptorum omnium* negli *Acta Sanctorum* dei Bollandisti, mese di agosto, tomo 6, pp. 441-460.

Siamo dunque nell'anno 428; e si avvicina la fine di Agostino; la quale precede di pochi anni lo sfasciarsi dell'impero romano, cui minacciavano la debolezza dei governanti e l'irrequietezza delle razze germaniche.

L'imperatore Onorio aveva lasciato, morendo, il trono al nipote Valentiniano III di soli sei anni e la tutela alla madre Galla Placidia, rimasta vedova poco prima del generale romano Costanzo, cui aveva sposato in seconde nozze.

Una donna ed un fanciullo, se sono pericolosi a capo di uno stato bene ordinato, nella miserabile condizione in cui si trovava l'impero, dovevano essere causa di grande sventura. Galla Placidia pose a governare l'Italia e le Gallie romane il patrizio Ezio, figlio d'uno scita entrato ai servizi dell'impero, ed educato come ostaggio alla corte di Alarico; ed affidò l'Africa al conte Bonifazio di nazione romano, che già aveva reso importanti servizi allo Stato; se non che, debole e inesperta qual era, non seppe contenere l'ambizione di quei due generali, valorosi entrambi, ma naturalmente avversi, perchè l'uno era capo della parte germanica, che diveniva sempre più potente nell'esercito e nelle magistrature, e l'altro della parte romana. Con vera perfidia Ezio indusse Placidia a richiamare Bonifazio rappresentandolo come un traditore, mentre spingeva questo alla ribellione, col fargli segretamente annunziare essere stato nella corte imperiale risoluta la sua rovina. Non avendo che poche e mal fidate milizie Bonifazio invitò nel 428 a passare in Africa Genserico re dei Vandali; i quali avevano insieme cogli Svevi rioccupata buona parte della Spagna, dopo che da questa furono partiti i Visigoti.

Appena i Vandali sbarcarono in Africa, e ciò fu nell'anno 429, accorsero ad unirsi a loro i Mauri, eterni

nemici di Roma, e i Donatisti, anelanti di vendicarsi delle persecuzioni che avevano subite per decreto degl'imperatori.

Cominciò allora in quel paese una furiosa devastazione, che rese tristamente famoso in ogni tempo il regno dei Vandali. Inorridì alla vista di tanti mali il conte Bonifazio, a cui Agostino aveva anche scritta un'epistola supplicandolo di ravvedersi e riparare il malfatto; infatti, istruito degl'inganni di Ezio, si pentì del proprio errore, e tentò porvi riparo; ma era troppo tardi. Chè disfatto in battaglia campale da Genserico, dovette concentrare le sue milizie nelle città più forti e chiudersi egli estesso in Ippona. I Vandali vi posero l'assedio.

Agostino era stato sollecitato a fuggire; ma egli non volle abbandonare il suo gregge. Tuttavia egli vedeva l'imminente pericolo che minacciava la sua città, e pregava Iddio che lo togliesse ai viventi prima che la città cadesse nelle mani dei nemici.

La sua preghiera fu esaudita, ed egli moriva di febbre nel terzo mese dell'assedio, il dì 28 agosto 430, nell'età di 76 anni. Tutto il popolo d'Ippona accorse ed invase la sua casa agli ultimi istanti; e pianse quindi con lagrime sincere la perdita del suo vescovo e del più dotto e caldo difensore della Chiesa. Narra Possidio, che, mentre Agostino era agli estremi, gli si presentò un tale con un figlio malato perchè glielo rendesse in salute; e Agostino sinceramente gli disse: « Figliuolo, se avessi questa virtù, comincerei a risanare me stesso »; ma l'altro insistendo, Agostino pose le mani sul capo del figlio; e, racconta Possidio, il ragazzo guarì.

Dopo pochi mesi Ippona fu espugnata dai Vandali e data alle fiamme; ma si potè salvare la libreria di Agostino, che conteneva 232 libri o trattati di lui, oltre all'esposizione

del Salterio e del Vangelo e un magazzino di lettere e d'omelie.

Agostino era stato sepolto nella chiesa della Pace d'Ippona; ma dopo qualche anno i vescovi cattolici d'Africa portarono il suo corpo nell'isola di Sardegna. Luitprando re dei Langobardi lo fece trasportare verso l'anno 721 dalla Sardegna a Pavia.

Nel 1695 si credette averne scoperte le ossa a Pavia, di che tra gli eruditi vi fu gran discussione; e Giovanni Berretta fu uno dei più caldi sostenitori dell'autenticità di quelle; ma il Muratori fu contrario [1].

Agostino, se ebbe dei vizi in gioventù, fu, dopo la sua conversione, di costumi puri ed austeri; buon amministratore, disinteressato, caritatevole, puntuale e zelante nei concilii, intercessore pei nemici, pulito nel vestiario, benchè senza lusso: frugale nel cibo, benchè senza scrupoli. « Non mi fa scrupolo — diceva — l'immondezza del cibo, ma l'immondezza della gola. So che a Noè fu permesso l'uso di qualunque carne buona a mangiare: che di carni si ristorò Elia; che Giovanni, miracolo d'astinenza, non restò contaminato per essersi nutrito d'animali, cioè di locuste; so che nel deserto il popolo meritò d'essere rimproverato, non perchè desiderò le carni, ma perchè per amore del cibo mormorò contro Dio ». Nè era astemio. In quanto a masserizie i soli cucchiai teneva d'argento. Coi suoi preti faceva vita comune di tetto, di mensa e di vestito; aveva proibito a loro il giuramento, sopportava indisciplinatezze e disobbedienze a discrezione, e inculcava di riprendere ami-

(1) È da vedersi in MONTFAUCON, *Diarium Italicum*, e nelle *Antiquitates Italicae medii aevi* del MURATORI (Tom. V, in fol., Milano, dissert. VIII, pag. 9) un ragguaglio intorno alla scoperta delle reliquie di Agostino.

chevolmente, cercò di applicare il Vangelo. Escluse le donne; tanto le aveva amate prima, quanto le abbandonò poi; perfino la sua sorella non volle in casa, perchè non vi tirasse le amiche, e diceva che chi serve a Dio non deve mai tener femmine, con ciò dimostrando che anche i Santi s'ingannano; ed i preti stessi ne convengono. Fu ospitale, e amava a tavola la conversazione più che il mangiare e il bere; ma non la maldicenza, contro la quale aveva per i convitati scritto un distico sulla parete della sala [1]; e si adirò contro alcuni vescovi che facevan da sordi, dicendo: « O si cancellino quei versi, o io mi levo da tavola ».

Agostino è una mente romana di vecchi tempi, nella cui semplice eloquenza ha barbicato ormai tutta l'ornamentazione della fantasia biblica: è figliuolo d'un pagano e di una cristiana: è la cristianità che entra a piene vele nel paganesimo; è il paganesimo che si mostra sempre con la tempra antica. Infatti tutta la passione sua prima fu per la *Romanità*, parola inventata da lui; egli adora Cicerone; confessa che il suo libro *Delle lodi della filosofia* aveva contribuito molto a convertirlo e a conoscere la verità. Disprezzò in seguito lo studio della rettorica, ma gli fece comodo assai, prima in favore dei Manichei e dell'eresia; poi nelle sue battaglie contro i nemici del cristianesimo; e disse di aver ringraziato sempre Dio che gli avesse dato solamente modo d'imparare l'abbaco. Il tanto scrivere di Agostino è diventato proverbiale; infatti aveva una facilità straordinaria nell'improvvisazione della parola grafica e orale; i suoi scritti si succedevano e si propagavano senza tregua; e per il cattolicismo fu un gran campione attraverso la paganità così resistente.

(1) « Tu che contro i lontani arruoti il dente,
Va! non è pane qui pel maldicente ».

Tra gl'infiniti suoi libri quello che più piacque, dopo il *De Civitate Dei*, furono le *Confessioni;* lo diceva egli stesso: « Tra i miei opuscoli non ce n'è uno che sia letto più frequentemente delle mie *Confessioni* » (1). Ed è naturale, perchè il mondo ama, ha un culto per la sincerità; e questo libro è certamente sincero. « La confessione — nota lo stesso Agostino, esponendo il Salmo novantaquattro — in due modi si piglia nelle Scritture; conciossiachè egli v'ha la confessione di chi loda, e v'ha la confessione di chi geme. Chi confessa laudando, rende onore a colui ch'è laudato; dovecchè, per contrario, il gemito della confessione è pentimento di colui che si confessa. È confessione la lode di Dio, ed è confessione la propria accusa. Nulla di più degno può fare la lingua ». E questo è ciò che fa Agostino. Racconta i traviamenti e le agonie d'un cuore generoso, sitibondo d'amore, che nulla trova che lo empia, nulla che gli dia riposo tra i beni di quaggiù, finchè non s'incontra nel Bene sommo, in cui tutto è bene, secondo il santo vescovo d'Ippona, e da cui solo ogni vero bene deriva. Racconta i contrasti e le pene ineffabili d'un intelletto gagliardo e nobilissimo, affaticato nella ricerca del Vero, che lanciasi avidamente dovunque gliene venga barlume, e balza da inganno a inganno, finchè non gli risplende la Verità somma, in cui si profonda e si acqueta. Ma raccontando i dolori e le gioie, le speranze e gl'inganni, le cadute e i risorgimenti, non vuole egli già attirare l'attenzione sopra sè principalmente. Pare anzi ch'e' tema di mostrarsi troppo sulla scena. Parla di sè con rapidità e a balzi, tanto, quant'è necessario a far conoscere il suo abisso di tenebre, perchè quindi spicchi maggiormente il fulgore di quella luce benigna e vitale, che invoca gemendo

(1) *De don. persev.*, c. XX.

e in cui fissa il guardo, e a cui vuol tirare il guardo di tutti, perchè tutti diano gloria a Dio, e lo esaltino nelle sue misericordie, e si abbeverino alle sue fontane di grazia e di amore. « Ignori tu forse, o Signore, ciò ch'io ti dico?..... E dunque perchè ti fo io un dopo l'altro, tanti racconti? Certo, non perchè tu gli apprenda da me, ma perchè così rinfuoco verso te l'affetto mio e di coloro che mi leggono, per esclamare insieme: — È grande il Signore, e degno grandemente di lode! — L'ho detto e lo ridico: per amore dell'amor tuo ho impreso a scrivere queste cose » (1). Chi parla di sè per sè, pone il suo *io* sul piedestallo come un simulacro, e se ne fa sacerdote; lo veste, sì, d'ombre e di luce, ma d'ombre che rendano i lumi più smaglianti: cioè consente a dire di sè stesso un po' di male, perchè passi più agevolmente tutto il bene ch'ei vuol far credere. Quindi ha molto bisogno dei soccorsi dell'arte, e cerca di farne pro. Non così Agostino. Tu non lo vedi qui sul piedestallo, ma genuflesso umilmente in un angolo tra il vestibolo e l'altare, per pregare col popolo, e istruirlo coll'esempio dei proprî errori e delle proprie infermità a conoscere le sue infermità e i suoi errori, e confortarlo a cercar salute ov'ei confessa solennemente d'averla trovata. Quindi egli non ha bisogno dell'arte, ma solamente di lasciar andare il cuore così come carità lo muove, e la mente così come il vero la governa. Se tu volessi giudicarlo coll'arte, ci troveresti per avventura troppe interruzioni, troppe digressioni, troppe immagini. Ma quando tu non lo legga da pedante, ma da uomo che ha bisogno della vita dell'intelletto e del cuore, allora ne farai altro giudizio; e non potrai non ammirare ancora la forza del genio, che per sì lungo tratto ha potuto, senza mai

(1) *Confess.*, lib. XI, c. I.

cadere in languore e freddezza, reggersi alto sulle ali d'un inno lirico, o, per meglio dire, d'una sublime preghiera cristiana, mista di glorie e di gemiti, di sottili speculazioni e di famigliari racconti, di scienza e di fede. Ecco ciò che rende questa scrittura singolare da tutte le altre di simil genere, da non aver riscontro alcuno nè tra gli antichi nè tra' moderni!

Esposta così la vita di Agostino, tratteremo brevemente del problema della libertà morale, e tracceremo un quadro storico del determinismo prima del santo vescovo d'Ippona, come introduzione all'esame particolare della sua dottrina in ordine alla libertà umana.

Capo III.

Il problema della libertà morale.

Poi che il problema della libertà morale si compendia tutto o quasi nella ormai trita questione del libero arbitrio, noi diremo subito che, sia nei vari sistemi filosofici, sia nelle credenze popolari, c'è contraddizione: v'ha chi afferma e chi nega, e v'ha anche chi afferma e nega nello stesso tempo la libertà degli atti umani.

Nei sistemi dei filosofi d'ogni età non si trova una dottrina sicura e coerente sul libero arbitrio, e chi volesse farne ricerca in questo senso dovrebbe combattere con parecchie difficoltà, tra cui, per non accennare che le principali: 1ª la diversa maniera come ogni filosofo intende il concetto della libertà, sì che una rigorosa ed esatta riduzione dei sistemi in classi determinate è quasi impossibile; 2ª il fatto che in quasi tutti i filosofi che voglion sostenere la verità del libero arbitrio, si trova poi tanto in contrario quanto basta a dimostrare ch'essi lo ammettono soltanto a parole e lo negano in sostanza; 3ª l'altro fatto che quelli, che combattono fin da principio la teoria del libero arbitrio, sono poi costretti talvolta, loro malgrado, a parlarne come se già lo supponessero.

Nondimeno, per quanto ci sia contraddizione nel concetto che i filosofi si son formati del libero arbitrio, in una cosa peraltro noi supporremo convengano, nell'attribuire cioè all'uomo il potere di fare l'opposto di quello ch'egli fa, quando agisce spontaneamente e senza coazione di sorta. E, per intenderci, daremo dello stesso la definizione più esatta, che abbiamo trovata nella lettura di alcune fra le infinite

opere che si sono scritte e stampate sull'argomento. Si deve intendere per *libero arbitrio* « **la facoltà naturale dell'uomo di decidersi fra due o più motivi indifferentemente, senza che nella natura dei motivi, nel loro grado di forza e di intensità, ci sia niente che debba render necessaria la decisione** » (1).

Ora ripetiamo, nè i filosofi nè il popolo han mai creduto al libero arbitrio, così come è stato sopra definito; il popolo anzi, diciamolo subito, è stato ed è più determinista dei filosofi in questa intricata questione. Per verità in molte occasioni questo mostra di credere all'assoluta libertà degli atti umani. Anzi tutto, l'uomo è tratto naturalmente a credere che quando esso compie di moto proprio un'azione qualunque, la compie liberamente, perchè l'ha voluto, ed è convinto che poteva non compierla, o fare il contrario di quel che ha fatto; nella quale opinione qualche filosofo contemporaneo stima di trovare l'origine della credenza nel libero arbitrio. Così se una persona ricca, invece di mirare all'egoistico soddisfacimento dei piaceri individuali, prende a cuore la miseria del popolo e fa opere di beneficenza, essa è lodata e portata a cielo, perchè era in suo arbitrio fare tutto il contrario. Per contro, se uno non provocato uccide un suo simile, o commette uno di quei delitti che nella coscienza popolare sembrano aver origine soltanto da brutale malvagità, allora il popolo reclama una giustizia pronta e severa ed esemplare, e non vorrebbe neppure che fosse difeso.

D'altra parte si sente ripetere continuamente che nel mondo vi sono buoni e cattivi: i primi sono giudicati incapaci di fare volontariamente del male; i secondi, di fare

(1) Antonio Labriola, *Della libertà morale;* Napoli, 1873, pag. 27.

il bene; donde, per esempio, la massima contenuta nelle regole del Diritto: *Semel malus, semper praesumitur esse malus;* e il popolo dice: chi nasce lupo non muore agnello.

Il popolo inoltre è determinista reciso, poichè di qualunque azione chiede il motivo. Se non lo sa, lo congettura, lo fantastica, lo crea. Nessuno, dicesi volgarmente, fa nulla per nulla. Ogni azione presuppone un fine: *Omnis agens agit propter finem.* Il popolo è anzi così rigorosamente determinista, che quando trova l'azione adeguata alla causa impulsiva, vi scorge subito la connessione di causa e d'effetto, ed approva l'azione come normale e giustificata. Se uno uccide, per esempio, un altro, perche offeso nell'onore, il pubblico esclama: ha fatto bene! e pensa che lo stesso avrebbe fatto esso, trovandosi nella medesima condizione. Ammette dunque la coscienza popolare che ogni atto è di natura sua determinato, e tanto più degno di approvazione, quanto meglio e più manifestamente determinato. Azioni non determinate da un motivo sufficiente, o da nessun motivo, il popolo non le comprende, e meritamente le giudica da pazzi. Quello poi che dimostra in modo evidente la poca o nessuna fede che il popolo ha nel libero arbitrio, è il fatalismo ch'egli professa universalmente in qualunque religione. Infatti, se ora non si scrivono più libri sull'astrologia, perchè la riflessione scientifica l'ha già bandita dalla letteratura, pure la credenza in essa non è del tutto estinta nei nostri popoli. Poichè tuttora si accenna, benchè tradizionalmente e confusamente, alle possibili relazioni fra gli astri e le sorti umane, quando si parla della buona o cattiva stella, sotto cui si vive. Il concetto del destino nel popolo è molto più comprensivo dei fatalismi particolari delle varie sette filosofiche. Qualunque avvenimento cada sotto gli occhi del popolo, le nascite, i matrimoni, le malattie, i delitti, le morti,

tutto è opera del destino. Era scritto, era destinato che fosse così, si ode ripetere volgarmente a cosa finita. I credenti affermano in ogni caso: Dio ha voluto così, tutto accade per volere di Lui, faremo questo o quest'altro, se Dio vorrà: non si agita fronda di albero, se Dio non lo vuole. E perchè il volere divino risponda benigno alle necessità e ai desideri loro, fanno preghiere, voti, digiuni, elemosine, penitenze; ricorrono alla mediazione dei santi, alle orazioni delle anime pie, e via dicendo. Nota Ugo Grozio, che non è possibile avvenga cosa alcuna, che Dio desideri d'impedire; giacchè essendo egli sommamente buono e sommamente comunicativo, e perciò anche produttore di tutte quante le nature, ha in conseguenza il supremo diritto su tutte queste nature come opere sue [1].

In una parola, il popolo, ch'è ignorante, si mostra più determinista e fatalista dei filosofi, che sono dotti; e se da un lato sembra credere che l'uomo fa quello che gli pare, e potrebbe fare il contrario di quello che fa, dall'altro non ha ritegno nel proclamare che le azioni umane sono determinate dal temperamento, dai motivi, dal destino o da Dio, che vale la stessa cosa. E tutto ciò incoscientemente e involgendosi in quella medesima contraddizione, nella quale si avvolgono i filosofi stessi [2].

Tale contraddizione peraltro, se è frequente nella filosofia pagana e in quella cristiana, per quanto concerne la libertà degli atti umani, tende a scomparire nella filosofia moderna, specialmente nell'ultimo periodo. Infatti il predominio moderno degli studii positivi su gli studii speculativi ha non poco influito nel preparare la scienza alla negazione completa della libertà umana.

(1) *De veritate religionis christianae;* Brescia, 1761.
(2) Bruso, *Del libero arbitrio.*

Gettando una rapida occhiata sul movimento scientifico, che ha ormai costituita una base positiva all'empirismo primitivo della psicologia, noi vediamo che fin dal secolo decimottavo si cominciò a localizzare nelle diverse parti del nostro corpo le diverse nostre sensazioni e volizioni; per modo che tutto l'umano operare, animale o morale che sia, in fondo in fondo si considerò come una funzione meccanica e necessaria. Allora si opinò che le diverse impressioni esterne, giunte ai nostri nervi, danno luogo alle diverse sensazioni; e che le diverse contrazioni dei nostri muscoli, che seguitano in modo corrispondente alle vare eccitazioni dei nervi, porgono le così dette azioni riflesse, alle quali si riducono tutti i nostri appetiti, desideri e voleri. Tale in fondo è la dottrina del Cabanis, del Gall, del Broussais, dello Spurzheim [1].

Sul medesimo terreno altri pensatori del secolo testè trascorso hanno lavorato. Per costoro una psicologia fisiologica speculativa, o razionale che dicasi, non è più possibile. Non avanza altro che la psicologia positiva o sperimentale; e questa è la psicologia fisiologica. In detto secolo progredisce l'opera iniziatasi nel secolo decimottavo, meglio studiando, quanto ai fenomeni della volontà, la natura delle azioni riflesse. A ciò lavorarono l'Helmholtz, lo Schiff, l'Herzen, il Bain, lo Spencer, il Weber, il Mill, il Bernard, il Virchow, il Gratiolet, il Wagner, il Fechner, il Carpenter, l'Huxley, il Mausdley, il De Filippi, il Fulga e più altri.

L'Herzen s'è occupato di proposito del fenomeno interno della volontà, scrivendo una minuta analisi fisiologica di essa. La conclusione ch'egli cava dal suo studio è questa: « che

(1) Vedi B. Labanca, *Della libertà nella vita e nella scienza moderna*, Studio storico; Napoli, 1879.

ciascuna delle nostre azioni, la più semplice, la più complessa, la più nobile, la più abbietta, dipende unicamente, esclusivamente e necessariamente dalle tre seguenti condizioni: 1° l'organizzazione individuale; 2° lo stato del sistema nervoso nel momento in cui riceve la impressione che lo mette in attività; 3° l'insieme delle sensazioni avvertite nel punto d'agire. Tali sono gli elementi ai quali riducesi, per l'analisi fisiologica, l'entità immaginaria della quale amiamo adornarci, appellata libero arbitrio » (1).

Anche il Mill in fondo inclina ad una psicologia fisiologica. Egli afferma che le sensazioni « sono evidentemente del dominio della fisiologia ». Per gli altri fenomeni psichici del pensiero, delle emozioni e delle volizioni afferma « che non possono venir dedotti da leggi fisiologiche della nostra organizzazione nervosa ». Ma se, da altra parte, questi ultimi fenomeni vengono da lui dedotti, per legge di associazione, dai fenomeni fisiologici delle sensazioni (2), vedesi che il Mill accetta implicitamente ciò che esplicitamente dice di non poter accettare.

M. Bain tentenna meno del Mill. Sottoposta la volontà al metodo positivo, « gli atti volontari, egli scrive, si distinguono dalle azioni riflesse solo per l'intervento di una coscienza, che ad esse si unisce ». Ma la coscienza, aggiungesi « è solo condizione accidentale, essendo la energia fisica sempre la condizione essenziale della nostra volontà ». Quella che dicesi libertà non è altro che un'azione riflessa, accompagnata dalla coscienza, e prodotta « sotto una concorrenza o complicazione di motivi, fra' quali ha luogo un conflitto ». La quistione della libertà, siccome è stata considerata dai psicologi metafisici « è un assurdo

(1) *Physiologie de la volonté*, ch. V, VI; Paris, 1874.
(2) *Système de logique*, vol. 2, lib. VI. cap. III, IV; Paris, 1866.

di primo ordine, un nodo inestricabile, e rientra negli argomenti celebri e fantastici di Zenone su la impossibilità del moto » (1).

Anche lo Spencer nega il nostro libero volere, nel senso universalmente accettato. « I fenomeni psichici, egli scrive, o si conformano a certe leggi o no. Se detti fenomeni sono sottoposti a certe leggi, allora ciò che dicesi del libero arbitrio non può sussistere » (2).

Carlo Darwin non tratta di proposito delle funzioni psicologiche dell'uomo. Nella sua opera della *Origine dell'uomo*, nel secondo e terzo capitolo, tenta una comparazione tra le facoltà mentali dell'uomo e quelle degli animali, per venire alla conclusione che la differenza dell'uno agli altri è di grado e non di specie: *of degree and not of kind*. Conviene con Herbert Spencer che le operazioni istintive e volitive, nella loro semplicità, sono azioni riflesse, e che diventano complesse per la moltiplicazione e coordinazione delle azioni riflesse: *The moltiplication and coordination of reflexe actions*. Accenna a due concetti importanti morali, al dovere e al libero volere. Quanto al dovere se ne sbriga, chiamandolo coscienza d'un istinto persistente in noi. Quanto al libero volere non si trova notizia esatta. Sembra che voglia confonderlo col giudicio che delibera intorno alla cosa da fare o non fare, o ridurlo ad un'azione eseguita senza ostacolo. Tutto considerato, le opinioni di lui non si distinguono gran fatto da quelle del Mill, del Bain, dello Spencer, che nomina nelle questioni psicologiche con rispetto, e alle quali aggiunge una riconferma, paragonando la nostra vita mentale e morale con la vita degli animali.

Il predominio moderno degli studii positivi non solo ha

(1) *The emotions and the will*, ch. II, VII; Kirg, 1868.
(2) *Principes de psychologie*, tom. I, pag. 37, trad.; Paris, 1874.

dato occasione ad una psicologia fisiologica, nella quale l'umana libertà s'è ridotta ad una reazione muscolare affatto necessaria, ma eziandio ha partorita una psicologia meccanica e statica, nella quale tutti i fenomeni mentali si sono considerati secondo le leggi della meccanica e della statica. Tutta la scuola herbartiana in Germania, composta di pensatori insigni, a cominciare dal maestro, ha applicato siffatte leggi alla psicologia.

L'umana libertà, nella filosofia dell'Herbart, è ridotta ad una determinazione meccanica e statica, procedente da rappresentazioni che si attraggono e si respingono, cioè in lotta fra loro, non per anche venute nel loro equilibrio. E Giovanni Herbart, in varii luoghi delle sue opere, combatte non meno il concetto della libertà, come determinazione di sè stesso, che le varie prove allegate per essa dagli altri (1).

Arturo Schopenhauer, che ha fatte acute osservazioni su la volontà in genere e su la libertà in ispecie, nega in modo risoluto la libertà morale all'uomo e gli concede la sola libertà fisica. Bisogna distinguere, a suo avviso, il *poter volere* dal *poter fare*. All'uomo è concesso il *poter fare ciò che vuole*, che costituisce la libertà fisica perchè in tal caso v'ha una causa, ed è il nostro volere, che spiega il fare, libero da ogni ostacolo. Ma *il poter volere ciò che si vuole*, che sarebbe la libertà morale, detto *liberum arbitrium indifferentiae*, all'uomo non può accordarsi, perchè un tale potere di volere, indipendente da ogni causa, è assurdo, chimerico e strano (2).

Il Gleisberg, più che lo Schopenhauer, ha risentito il predominio degli studi positivi moderni. Egli esordisce con la sentenza del Lavater, che cioè l'*uomo è libero come*

(1) Vedi *Einleitung in die Philosophie*, pag. 171-178.
(2) *Ueber die Freiheit des Willens*, pag. 6, 73, 102; Leipzig.

l'uccello nella gabbia. Con tale esordio si può immaginare dove vadasi a parare. La volontà, per lui, è un potere affatto determinato da una serie di stimoli esterni ed interni. Siffatto potere non è spirituale, ma si riduce al rapporto del cervello, organo del pensiero, coi gangli motori. La libertà, ch'egli chiama libertà del pensiero, sta tutta in ciò: che il pensiero, determinante sè stesso, può mettere in attività il meccanismo fisiologico, o sospenderne l'attività (1).

Seguitando nell'argomento, si deve aggiungere che anche il predominio moderno degli studii storici e statistici ha non poco contribuito a mettere in forse l'umana libertà. La statistica non ha uno scopo immediatamente morale. Pure si è fatta servire a tale scopo, e si è fondata la *Statistica morale*, che si può definire: *la Scienza della costante produzione degli atti tenuti presuntivamente per liberi*. Ma la statistica non è una scienza esatta in questo senso: essa sa per esempio quanti matrimoni avvengono in un anno, ma non può asserire che solo quel dato numero di abitanti ha voluto contrarre matrimonio, perchè certamente vi sono molti altri che vorrebbero, ma non possono, per condizioni sociali, economiche, ecc. (2).

Nondimeno non si può negare che alla libertà di certi atti, ritenuti prima peculiari alla volontà dell'uomo, come il suicidio, l'emigrazione, il matrimonio e via dicendo, oggi, vista la regolarità quasi costante con cui si producono, non si crede più, ed a ragione.

Per quanto riguarda il suicidio, ad esempio, si è notato che le sue curve variano in una maniera regolare secondo le stagioni: meno nell'inverno, tocca un massimo nell'estate,

(1) *Instinkt und Freiheit des Willens*, cap. IV; Leipzig, 1867.
(2) Drobisch, *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*, pag. 63; Leipzig, 1867.

e discende nell'autunno. Dunque anche il clima, tra le molteplici altre cause, influisce regolarmente sulla produzione di questo fatto sociale (1).

Così l'emigrazione non è un fatto puramente volontario, ma è la risultante di un complesso di cause di varia natura. Si emigra perchè non si trova sufficiente lavoro, o perchè non è abbastanza rimunerato il lavoro che si trova; e non v'ha dubbio che la ragione economica è quella che prevale su tutte le altre. Ma vi sono anche ragioni psicologiche: lo stesso miglioramento delle condizioni economiche delle classi lavoratrici provoca in queste un desiderio di maggior benessere, una tendenza ad un livello di vita più alto. E siccome il movimento migratorio è un movimento che trova un punto di arrivo, si deve tener conto anche delle condizioni dei paesi, in cui l'emigrazione va. Altro fattore del movimento migratorio è per esempio la legislazione che regola tale movimento, tanto nei paesi da cui parte, tanto in quelli ove arriva (2).

Così, per quanto riguarda il matrimonio, tra le ragioni che possono più o meno influire su questo fatto, va annoverato il clima, soprattutto rispetto ad una precocità maggiore o minore dell'età in cui avviene il matrimonio; in

(1) In Italia, secondo le ultime statistiche, si hanno circa 109 suicidi in aprile, salgono a 132 nel mese di giugno, e discendono a 95 in settembre.

In Francia si hanno 84 suicidi in gennaio, 110 in aprile, 128 in giugno e 95 in settembre.

Tuttavia non si deve attribuire una troppo grande importanza a questa influenza della temperatura, pur ritenendola come uno dei tanti fattori del suicidio.

(2) Se una legislazione restringesse p. es. negli Stati Uniti la emigrazione, come del resto se ne è già manifestata la tendenza, è naturale che verrebbe mutata l'intensità della emigrazione stessa. Basta per questo accennare che di soli Italiani nel 1900 andarono negli Stati Uniti più di 125.000!

quanto il clima caldo dà una maggiore precocità sessuale e matrimoniale. Peraltro influiscono di più le cause di ordine demografico; per esempio, la composizione per età della popolazione, l'accentramento di questa. Inoltre tutti i fatti di ordine economico, i fatti di ordine politico e amministrativo, e in special modo di ordine legislativo: infatti là dove dal punto di vista legislativo il matrimonio non è completamente libero, si verifica in proporzione minore (1).

Per concludere, il problema della libertà morale ha attraversato nella storia della filosofia diverse forme, e queste diverse forme che si succedono nelle dottrine e nelle scuole, nel loro ordine, come afferma Giacomo Barzellotti nell'avvertenza premessa alla dotta memoria ch'egli ha scritta in proposito, corrispondono all'ordine in cui esse si succedono nella coscienza individuale maturata dalla civiltà.

« Queste forme — scrive il Barzellotti — sono quattro. Delle quali le prime due ci rappresentano il problema della libertà in uno stato ancora *iniziale* e non ben definito; e sono la forma *sensata* o *fantastica* e la forma *teologica*, rispondenti alla fanciullezza e alla prima gioventù della coscienza morale; le altre due ce lo rappresentano già bello e posto in ogni sua parte innanzi al pensiero e per la via d'uno sviluppo sempre crescente; e sono la forma *metafisica* e la *psicologico-storica*, rispondenti alla piena maturità della coscienza e della riflessione. . . . .

(1) Ecco, a titolo di curiosità, gli ultimi risultati statistici: in Italia, Francia, Austria, Inghilterra la proporzione è dal 7 all'8 %; nella Svezia e Norvegia del 6 %, in Irlanda tra il 4 e il 5 %, in Russia del 10 %. Esaminando il fatto nelle provincie italiane, troviamo cifre elevate nelle provincie meridionali, più basse nelle settentrionali; in Puglia, Calabria, Abruzzi si giunge all'8 %; in Piemonte, Liguria e Lombardia appena al 7 %. Per chi ha nozioni di demografia, queste cifre possono sonare riprova di quanto abbiamo sopra accennato.

La forma *sensata* o *fantastica* risponde all'età della filosofia greca; la forma *teologica* alla filosofia del Medio Evo (Padri e Scolastica); la forma *metafisica* alla filosofia moderna da Bacone e da Cartesio sino al Kant (giacchè il rinascimento è un'età di passaggio); la forma *psicologico-storica* alle dottrine moderne dal Kant in poi, nelle quali, quanto più si viene verso di noi, tanto più la soluzione filosofica del problema morale si vien cercando nello studio istorico della coscienza individuale e sociale e in quello della natura » [1].

Volendo attenerci alla semplice e giusta classificazione fatta dal Barzellotti, si comprende come le teorie di S. Agostino, che noi esamineremo, sul libero arbitrio e sul problema della libertà umana in genere, si raggruppano sotto la forma *teologica*, appartengono cioè a quella filosofia, la quale cercava se la volontà umana era o no libera innanzi a quella di Dio.

Peraltro, prima d'ingolfarci nell'esame della dottrina agostiniana, daremo come abbiamo già promesso, uno sguardo sintetico alla storia del determinismo dalle origini fino ai tempi del vescovo d'Ippona: il che ci sembra necessario per circoscrivere la giusta posizione di Agostino di fronte a uno dei più ardui problemi, che abbiano travagliato e travaglino ancora l'umanità.

(1) G. Barzellotti, *Delle principali forme, in cui il problema della libertà umana si presenta nello svolgimento storico della filosofia*, in « Filosofia delle scuole italiane », diretta da T. Mamiani, 1875, anno 6°, vol. 11, disp. I e III e vol. 12, disp. II.

Capo IV.

Breve storia del Determinismo prima di S. Agostino.

Prima del determinismo, che si può dire cominci nella filosofia greca con Socrate e le scuole che vennero dopo di lui, nega la libertà degli atti umani il *fatalismo*, quale si trova esposto nei poemi Omerici, in Esiodo ed in altri poeti tragici e lirici. « Il fato, scrive il Barzellotti, è fin dal principio e si conserva poi sempre nel fondo, sino al termine della coscienza e della vita greca, non altro che l'*ignoto delle cause esterne ed interne*, di cui l'uomo subisce in sè stesso gli effetti.

Il fato è, se posso esprimermi con una immagine, il fantasma di una volontà gigantesca operante *in noi* e *fuori di noi* a nostra insaputa, e che l'immaginazione dei Greci intravide nell'ombra dell'ignoto che copriva le cause. Innanzi a questo fantasma, che campeggia immenso in quell'ombra della coscienza popolare e si stacca quasi da lei, spunta di tratto in tratto timida ed incerta, la figura della volontà umana, e qualche rara volta sembra voler sollevarsi quasi sino a pareggiarlo, anzi a superarlo » [1].

« Verso il principiare della filosofia greca il concetto della necessità si allarga. Al fato degli antichi e alla Adrastea delle Cosmogonie succede più tardi negli Atomisti la necessità cieca delle cause fisiche, e in Anassagora si accenna già quella dei fini e delle cause intelligenti e ordinatrici. Ma l'idea della libertà umana pare non si svolga in modo corrispondente, e certo, quel che è più, non si fonda ancora

(1) Barzellotti, op. cit., disp. I, nota a pag. 36.

sulla osservazione dei fatti interni. Prima di Socrate l'Etica non uscì mai dal giro angusto della riflessione popolare (1).

« *Socrate*, aprendo al pensiero tutta quanta la via della osservazione interna, gli aprì anche quella della morale speculativa ».

Infatti egli, insegnando che *nessuno pecca volontariamente*, spiegando il fallo con l'ignoranza e la virtù col sapere, veniva a stabilire che *l'intelletto è l'unica guida degli atti volitivi, la loro causa determinante.*

Quando Melito lo accusa di corrompere volontariamente la gioventù, Socrate si difende da quel grande che era, dicendo che i malvagi fanno sempre del male a chi sta loro vicino; e sapendo ciò, egli, Socrate, non poteva essere tanto ignorante da corrompere deliberatamente, cioè render malvagi i suoi familiari, per ricever poi danno da loro.

« Quindi, conchiude, o non corrompo la gioventù, o la corrompo mio malgrado, sicchè nell'uno e l'altro caso falsamente mi accusi (2) ».

---

(1) Barzellotti, op. cit., disp. I, nota a pag. 37.

(2) « Ἔτι δὲ ἡμῖν εἰπέ, ὦ πρὸς Διὸς Μέλητε, πότερον ἔστιν οἰκεῖν ἄμεινον ἐν πολίταις χρηστοῖς ἢ πονηροῖς; ὦ τᾶν, ἀπόκριναι· οὐδὲν γάρ τοι χαλεπὸν ἐρωτῶ. Οὐχ οἱ μὲν πονηροὶ κακόν τι ἐργάζονται τοὺς ἀεὶ ἐγγυτάτω ἑαυτῶν ὄντας, οἱ δ'ἀγαθοὶ ἀγαθόν τι; » — « Πάνυγε » — « Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται ὑπὸ τῶν ξυνόντων βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφελεῖσθαι; ἀπόκριναι ὦ ἀγαθέ· καὶ γὰρ ὁ νόμος κελεύει ἀποκρίνεσθαι. Ἔσθ'ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι; » — « Οὐ δῆτα » — « Φέρε δὴ, πότερον ἐμὲ εἰσάγεις δεῦρο ὡς διαφθείροντα τοὺς νεωτέρους καὶ πονηροτέρους ποιοῦντα ἑκόντα ἢ ἄκοντα; » — « Ἑκόντα ἔγωγε » — « Τί δῆτα, ὦ Μέλητε; τοσοῦτον σὺ ἐμοῦ σοφώτερος εἶ τηλικούτου ὄντος τηλικόσδε ὤν, ὥστε σὺ μὲν ἔγνωκας, ὅτι κακόν τι ἐργάζονται ἀεὶ τοὺς μάλιστα πλησίον ἑαυτῶν, οἱ δὲ ἀγαθοὶ ἀγαθόν· ἐγὼ δὲ δὴ εἰς τοσοῦτον ἀμαθίας ἥκω, ὥστε καὶ τοῦτ' ἀγνοῶ, ὅτι, ἐάν τινα μοχθηρὸν ποιήσω τῶν ξυνόντων, κινδυνεύσω κακόν τι λαβεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ὥστε τοῦτο τὸ τοσοῦτον κακὸν ἑκὼν ποιῶ, ὡς φῂς σύ; ταῦτα ἐγώ σοι οὐ πείθομαι, ὦ Μέλητε, οἶμαι δὲ οὐδὲ ἄλλον ἀνθρώπων οὐδένα· ἀλλ' ἢ οὐ διαφθείρω, ἢ εἰ διαφθείρω, ἄκων ὥστε σύ γε κατ'ἀμφότερα ψεύδει ». (*Apologia*, cap. XIII).

La dottrina Socratica, oltre che nel *Gorgia* e in altri dialoghi, è largamente esposta nel *Protagora*, specialmente dove sono commentati alcuni versi di Simonide e si viene a questa conclusione: « Simonide non era così rozzo, *ἀπαίδευτος*, da poter asserire ch'ei lodava chi non commette il male di propria volontà, come se fosse possibile che alcuni operassero male volontariamente. Nessuno degli uomini savi crede che l'uomo pecchi spontaneamente, e compia volenteroso azioni turpi e cattive; ma i savi sanno bene che quanti commettono azioni turpi e cattive, lo fanno involontariamente (1).

Senofonte nelle *Memorie* (2) fa dire a Socrate che gli uomini scelgono tra le cose possibili le più utili, *τὰ συμφερώτατα*. E siccome l'utile vero per Socrate è il vero bene, quindi è sempre il bene che determina le azioni umane. E poi che il giudicare qual sia il vero appartiene all'intelletto, quelli che agiscono contro tale principio, Socrate non li riteneva nè savi, nè ragionevoli, *οὔτε σοφούς, οὔτε σώφρονας*.

Inoltre per Socrate l'ignorare sè stesso, il creder di sapere quello che non si sa, sono cose vicinissime alla pazzia, *ἐγγυτάτω τῆς μανίας*. Poichè giustizia e ogni altra virtù sono sapienza, chi non conosce ciò che è giusto, niente altro può prescegliere, *προελέσθαι*, se non il giusto; ma quelli che non lo conoscono, non possono operare giustamente; e se anche vi si provino, fallano.

Altre testimonianze di siffatta dottrina socratica si trovano in diversi luoghi dei libri etici scritti da Aristotele, e particolarmente nell'*Etica a Nicomaco* (3).

---

(1) Cap. XXXI.
(2) Lib. III, 9.
(3) Lib. III, 7 e lib. VI, 13.

Invero grande e maravigliosa pei suoi tempi è la figura di Socrate. Egli insegnava uno dover essere Dio, autore di tutto ciò che è buono e bello e moderatore sapientissimo del mondo: l'uomo ordinato alla virtù, che sola può renderlo di sè stessa beato: non essere questa un perfezionamento parziale dello spirito umano, ma l'essenza reale d'un uomo ragionevole, e di tutto l'universo; immortale l'anima come Dio, ed a lui simigliante, perchè immateriale e partecipe della natura divina; in essa aver fede la virtù: la morte altro non essere che un mutamento di dimora. «L'intuizione socratica fa parte della storia generale della coltura greca; e l'immagine del mondo, che ne risulta, è in un'intima relazione con tutto quello sviluppo delle convinzioni etiche e religiose, le cui tracce sono tanto evidenti nei monumenti dell'arte, della poesia e della storiografia » (1).

Gli scolari di Socrate non solo mantennero la dottrina del maestro intorno al bene come obbietto dell'intelletto, ma la spinsero all'esagerazione. Euclide, il fondatore della scuola megarica, insegnò che non v'ha nulla di reale se non il bene, e che unica virtù è il conoscerlo. Antistene, il capo di quei cinici che si reputavano gl'interpreti fedeli all'ideale socratico, movendo dal principio che la virtù è scienza, e quindi si può apprendere, aggiunse che una volta imparata non si può perdere giammai, e l'uomo savio è impeccabile (2).

Platone si basò sulla dottrina socratica, sulla quale si innalzò poi come gigante. Socrate infatti dalle nozioni elementari e comuni, componendo ed astraendo, assorgeva ai

(1) Vedi *La dottrina di Socrate, secondo Senofonte, Platone ed Aristotile,* pel prof. ANTONIO LABRIOLA; Napoli, 1871, pag. 145.

(2) Vedi FIORENTINO, *Manuale di storia della filosofia;* Napoli, 1887, pag. 46-47.

concetti. Platone eleva i concetti a specie stabili, trasfondendoli e convertendoli in idee. La più alta, la sovrana delle idee non è altra che quella del bene, la quale è a capo del mondo sensibile ed intelligibile, di ciò che è fatto e di quello che si fa. Il male è prodotto dalla materia. Ma come il mondo ha sua ragione nel bene, poichè il bene ama diffondersi per sua propria natura, non potendo in essa aver luogo invidia di nulla; così fine dell'uomo è il sommo bene, nella contemplazione del quale è riposta la felicità. « Nella filosofia platonica, dice il Fiorentino, il bene occupa il principio, il mezzo ed il fine. La dialettica mette capo nella idea del bene: la fisica tratta del bene, ed in quanto esso si diffonde, e si mostra nel cosmo: l'etica tratta del bene, come contenuto nella nostra volontà; tutta la filosofia di Platone è in sostanza una Agatologia, ed una catarsi o purificazione per arrivarvi » (1).

Per giungere a questa mèta fu data all'uomo la ragione che è il cocchiere, *ἡνίοχος*, dell'anima, il cui carro è tirato da due cavalli che sono le altre due parti dell'anima stessa. La parte superiore che governa il carro è chiamata *ψυχή, λόγος, νοῦς, τὸ λογιστικόν*; la media è il *θυμός*, cavallo buono, simbolo d'istinti generosi; la inferiore *τὸ ἐπιθυμητικόν* o *τὸ ὀρεκτικόν*, il cavallo restio che tira in senso contrario, rappresenta gl'istinti sensuali (2).

Alla prima parte corrisponde la *cognizione*, alla seconda l'*opinione*, alla terza la *sensazione*.

La ragione guida l'uomo infallibilmente al vero e al bene, che son tutt'uno; l'appetito sensibile trascina invincibilmente al male. Ma nessuno commette il male volontaria-

(1) FIORENTINO, op. cit., pag. 71.

(2) Nel *Fedro*, cap. XXV.

mente, e qui torna la dottrina socratica; avvegnachè il male sia l'effetto dell'ignoranza.

Presso *Aristotile* il problema della libertà non è più avvolto in miti. La soluzione è cercata là dove bisogna cercarla, nel mondo psicologico. Non è più confusa la virtù con la scienza, e la malvagità con la nescienza. La sede della virtù e del vizio è posta nella volontà, che diventa per abito cagione di tutte le nostre virtù e di tutti i nostri vizii (1). L'uomo, a dir breve, mediante la sua volontà, è dichiarato autore del bene e del male morale: il che non si trova in Platone. È distinto in modo chiaro il necessario, ch'è l'involontario, dal volontario, ch'è il libero (2). Non ancora però arrivasi a un concetto chiaro e risoluto della libertà morale, intesa come una qualità sublime a cui sollevasi la volontà. Si accenna qua e là a libertà di scelta, a potestà d'operare, a governo di sè stesso, e fino a libertà d'indifferenza; ma d'ordinario l'operar libero è identificato con l'operar volontario. « Tutto ciò che si fa volontariamente. è detto, si fa dalla volontà, e tutto ciò che si fa dalla volontà è volontario » (3). Comunque sia, il problema della libertà, nei lavori etici d'Aristotile, è messo per la giusta via, cioè psicologica, e colto in questo il punto più importante, quello cioè della volontà.

Ma non fermasi qui il merito d'Aristotile. Questi trasformò il causalismo in finalismo, o, meglio, scoprì nel nesso di causa e di effetti il nesso nuovo di fine e di mezzi: nesso che agevola non poco la soluzione del problema sulla libertà. Aristotile, nel primo della metafisica, rimprovera Platone di non aver fatto nessun uso della causa finale, che, per lui.

(1) *Eth. Nicomach.*, lib. III, cap. VI e VII.
(2) *Eth. Nicomach.*, lib. VI, cap. V; *Eth. Eudem.*, lib. II, cap. VI.
(3) *Eth. Eudem.*, lib. II, cap. VII.

è principio di tutta la scienza, e di tutta la natura. Veramente Platone vi accenna in qualche dialogo, per esempio, nel *Filebo*, dove cadeva molto acconcia, per la questione morale che in esso dialogo agitavasi. È però innegabile che Aristotile diede al principio di fine, come d'ordinario lo chiama, una importanza nuova, e così estesa, che a ragione se ne potette riputare il primo inventore. Nelle quistioni morali sovratutto egli convertì il causalismo in finalismo, e mediante il finalismo potette stabilire ciò che nell'operare morale v' ha di necessario e di libero, di naturale e di umano.

La volontà, ch'è cagione principale nell'ordine morale, dicesi necessaria e consapevole tendenza al fine (τοῦ τέλους). Il consiglio (προαίρεσις) che prende la volontà per la scelta dei mezzi, spettanti al fine, dicesi fatto deliberato dell'uomo. Di qui concludesi, le azioni proprie della volontà comprendere qualcosa di libero e di necessario (προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἑκούσιοι) (1). Sin dove possa accettarsi la dottrina aristotelica, ora non è a dire. Ben è a dire che in essa vedesi chiaro che la causa operante in noi non è, a parlar proprio, causa, sì fine; non forza agente, senza più, sì motivo obbligante per mezzo della ragione. Il finalismo d'Aristotile è un determinismo d'una grande importanza, essendo conforme alla natura dell'uomo, che per Aristotile è razionale, e conforme alla natura della nostra volontà, che per lui è anche razionale. Indi è che dovendo determinarci una causa razionale, siffatta causa non è la causa efficiente in genere, sì la causa finale in ispecie, cioè la causa per eccellenza che si pone dalla ragione, e s'impone alla ragione (2).

Quanto ai seguaci e commentatori di Aristotile, *Teo-*

(1) *Eth. Nicomach.*, lib. III, cap. VII.
(2) B. Labanca, op. cit., pag. 38-39.

frasto, per esempio, chiama fato la natura propria di ciascuno: e ciò è attestato da Diogene Laerzio e da Stobeo. E questa fu l'opinione generalmente seguita dai peripatetici, che in ciò non differivano molto dai Platonici. In generale si può affermare che i discepoli e gl'interpreti di Aristotile, cioè Alessandro di Afrodisca e Simplicio, Averroè, Al-Kendi, o si sono contraddetti ammettendo cose ripugnanti fra di loro, come il determinismo e il libero arbitrio, o hanno tirato forzatamente i concetti del maestro ai loro intendimenti.

Nelle scuole *postaristoteliche* « l'Etica — dice il Barzellotti [1] — si scioglie man mano dall'antico legame che aveva avuto per secoli con la politica; le questioni morali prevalgono, divenute soggetto quasi esclusivo della contemplazione solitaria. Nè perciò acquistano profondità e larghezza vera ».

E più giù: « in Epicuro la libertà dell'atomo declinante quasi a capriccio (*libidine* diceva Cicerone) dalla perpendicolare rammenta l'arbitrio dell'uomo sciolto da ogni legge naturale e sociale, qual è in Trasimaco e negli altri Sofisti. Negli Stoici la libertà del saggio, padrone e Dio di sè stesso, ricorda il τὸ ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων d'Eraclito. Oltrechè all'impoverire del pensiero greco, ora che l'alito della speculazione non si spande più equabile e perenne in tutto l'organismo scientifico, l'Etica, che quasi sola è ormai studiata dai più, torna qual era prima di Socrate, a viver disgiunta dalle altre parti della filosofia, e questa vita solitaria e appartata è una lenta morte per lei ».

Il problema della libertà non fece un passo collo *eccletismo*, comparso dopo le scuole postaristoteliche, cioè dopo gli Stoici, gli Epicurei, gli Scettici. Tutti annoverano Cice-

(1) Op. cit., disp. I, pag. 46.

rone fra gli eclettici: al Barzellotti invece ciò non par giusto « senza prima almeno — egli dice — aver messo bene in chiaro quel che fin qui fu asserito e ripetuto, ma non dimostrato, che cioè egli non recò nella sparsa materia dei sistemi greci un nuovo spirito di comprensione e di esame ». Confessa peraltro che nella dottrina della libertà umana Cicerone non si scostò un passo dalla verosimiglianza della nuova Accademia [1].

Se la necessità del giudizio pratico, antecedente alla volizione non si può comporre col libero arbitrio, ondechè i sistemi derivanti dall'intellettualismo non si possono spiegare in senso favorevole alla libertà, senza cadere in contradizione; anche meno possono stare insieme con l'autonomia della volontà i concetti di provvidenza, grazia e premozione fisica. È vero che in tutti i tempi teosofi e teologi hanno adoperato ogni loro sforzo per ottenere un accordo possibile; ma è anche vero ch'essi, dopo aver accumulato sillogismi sopra sillogismi, e sofismi sopra sofismi, non sono riusciti a persuadere non che altri, nè pure sè stessi, tanto che alla fine hanno dovuto proclamare il mistero e il conseguente ossequio alla fede.

Non potendo adunque sussistere insieme la provvidenza e il libero arbitrio, era necessità che quei filosofi, i quali nei loro scritti si sforzarono di presentarci questi due postulati come concordi, inciampassero in molte contraddizioni. Primeggiano fra costoro Filone, Plotino, Porfirio e gli altri filosofi di quel periodo, che costituisce la teosofia, così ben descritto dallo Zeller.

La filosofia di *Filone* è uno strano miscuglio di giu-

(1) Chi vuol saperne di più su questo punto consulti la dotta opera dello stesso BARZELLOTTI: *Delle dottrine filosofiche di Cicerone*, tesi di laurea; Firenze, Barbera, 1867.

daismo, di ellenismo, di frasi bibliche, di dottrine platoniche e di elementi stoici; non è maraviglia quindi se nel suo sistema egli si contradica. Il Franck ha rilevato le contradizioni di questo filosofo relative al libero arbitrio. Infatti ora esso dice che Dio è il principio di ogni azione in tutti gli esseri ed in ciascuno singolarmente, a Dio solo appartenere l'attività, e ogni creatura essere meramente passiva; ora loda l'uomo come il solo dotato di libertà. Ma l'uomo non può evitare il male, perchè questo è necessario effetto della materia; nè può attribuirsi il bene, che si deve unicamente riferire a Dio e alla sua divina volontà (1).

Plotino ha un sistema teologico panteista, il quale consiste nel descrivere per quali gradi il mondo nasce a poco a poco dalla divinità e per quali vie l'uomo ritorna a Dio.

Nelle *Enneadi* troviamo una provvidenza, che da una parte vuole che nel mondo accanto al bene sorga inevitabilmente il male, e però fa nascere i buoni e i cattivi; dall'altra esige che l'uomo sia un principio attivo, capace di azioni buone, o malvage, ma subordinato e sottomesso (2). Il Ritter osserva che, secondo Plotino, la ragione sola è libera, perchè essa desidera il bene che è conforme alla sua verace natura. È libero ciò che non è materiale; è libera quindi la ragione teoretica; ma la ragione pratica, che ha da fare con la materia, e che ne è oppressa, non può pretendere alla libertà (3).

Porfirio, discepolo di Plotino, diceva che la filosofia non deve avere altra mèta che la salute dell'anima. E come se non trovasse abbastanza efficace l'entusiasmo del maestro, il quale insegnava, con la voce e l'esempio, la purificazione

(1) Vedi *Dict. philosoph.*, art. « Filone ».
(2) Vedi *Dict. philosoph.*, art. « Plotino ».
(3) Vedi *Hist. de la philosophie ancienne*, lib. XII, cap. VI.

interiore dello spirito e l'estasi, volle aggiungere le pratiche ascetiche. Egli accanto al libero arbitrio reputa necessario un intervento particolare di Dio che agisca sulla volontà e porti al bene. Questo intervento speciale di Dio, è stato rettamente osservato, contiene in germe l'idea della grazia nel senso cristiano (1).

Plutarco nell'opuscolo sul *fato* propugna contro gli stoici la libertà, e sostiene la tesi che non tutto accade necessariamente, giacchè nel mondo hanno anche luogo la possibilità e la contingenza. Il possibile precede il contingente, senza che questo fosse necessario, o avesse una ragione assoluta nelle cause antecedenti. Ed è il contingente la natura nella quale può spaziare la nostra attività. Oltre a ciò, Plutarco non omette di addurre in conferma della libertà il solito argomento tirato dalla lode e dal biasimo che accompagna le nostre azioni. Poi si studia di conciliare il fato, o cerchia delle cose umane, con la provvidenza, con la legge e la libertà; al quale intento distingue ciò che è il fato da ciò che consèguita al fato stesso, dicendo pel primo che *tutto è nel fato*, e pel secondo, che *non tutto accade secondo il fato* (2). Ma si comprende che queste distinzioni, immaginate per celare l'intrinseca repugnanza da due ipotesi contraddittorie, non solo non spiegano nulla, ma generano nuove contraddizioni.

Non fu più coerente e più abile di Plutarco nel risolvere la difficoltà *Ierocle*, il commentatore dei versi aurei. Egli scrisse sette libri sulla provvidenza e sul destino, περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης, dei quali ci son stati conservati parecchi tratti da Fozio. Ierocle ammette da una parte il libero arbitrio, perchè se questo non fosse, le leggi non

(1) Vedi *Dict. philosoph.*, art. « Porfirio ».
(2) V. Supplementi al *Manuale* del Tennemann, vol. III, p. 395 segg.

avrebbero ragione di essere; dall'altra, sostiene che le decisioni dell'uomo vanno congiunte con l'azione speciale di Dio. Provvidenza e libertà si suppongono l'una l'altra. Secondo Ierocle è egualmente vero che l'uomo esercita la scelta negli atti suoi e ch'esso riceve il suo destino bello e determinato. E il destino è l'ordine degli avvenimenti stabilito dalla provvidenza. Di più Ierocle ammette la trasmigrazione delle anime; nella metempsicosi l'uomo riceverà il premio o la punizione, che avrà meritato, e così la provvidenza sarà pienamente soddisfatta. La giustizia rimuneratrice toglie la possibilità di ogni dissidio tra la libertà e la legge (1).

Più strano, più bizzarro di tutti nell'affermare e nel negare, nell'esaltare e nel vilipendere la libertà dell'uomo è certamente *Proclo*. Questi anzitutto si fa a dimostrare che la libertà esiste, essendo necessaria a fondare il merito o il demerito, e ch'essa è uno dei titoli dell'umana eccellenza. Ma poichè l'ideale dell'uomo secondo Proclo, è l'estasi, e poichè nell'estasi la personalità rimane annientata, è necessario che la libertà si annienti con la personalità. L'uomo nel suo uscire dall'*Uno* s'immerge nella *Molteplicità*, e però è soggetto ad errare, travagliato continuamente dalla concupiscenza e dall'amore. In tale stato d'imperfezione egli è libero. Ma quando poi, mercè l'esercizio della virtù, la preghiera e la purificazione, ci siamo elevati all'estasi e all'*Uno*, allora non essendoci più possibilità di peccare, nè facoltà di scegliere, non vi sarà più luogo per la libertà: allora non ci resta che quella beata necessità la quale è la conseguenza dell'identificazione dell'anima con Dio. Abbiamo così nella libertà un dono precario, di cui è bene che ci priviamo quanto più sollecitamente sia possibile,

(1) Cfr. Parisot, *Dict. philosoph.*, art. « Ierocle ».

giacchè la nostra suprema felicità consiste nella beata necessità, prodottaci dall'estasi, e l'esser liberi significa l'esser perfetti (1).

Qui è bene notare col Barzellotti che « già in Proclo e più in Boezio, che lo rasenta e lo tocca in diversi luoghi, gl' influssi aristotelici, stoici, si scontrano colle idee cristiane, specie nel nuovo aspetto della questione, riguardante la prescienza divina, destinata ad aver tanta parte nella Teologia dei Padri e dei Dottori. Il quinto libro *De consolatione* si chiude con una definizione dell'eternità divina (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*), dove i tratti del Dio impersonale dei platonici si perdono già in quelli del Gieova personale del Cristianesimo. L'intendere divino, dice Boezio, non prevede, ma vede il futuro, non lo scorge possibile e lontano, ma lo contempla attuale e immediato, in una infinita occhiata a cui ogni fatto divien presente, serbando pur sempre sua natura, vuoi necessaria, vuoi libera. Il *De consolatione* che sta così tra il nuovo pensiero e l'antico, benchè inclini piuttosto a questo che a quello, diverrà quindi il *Vade mecum* dei mistici e dei filosofi nel medio-evo ». E conchiude così il Barzellotti la prima parte della sua dotta monografia: « Due aspetti importantissimi della questione intorno alla libertà umana rimasero adunque, se non ignoti, certo quasi nuovi pei Greci; quello della relazione del volere con la unità della persona umana, quello della relazione del volere con la natura. Su questi due punti doveva rivolgersi specialmente l'Etica moderna, preparata dal Cristianesimo, dal Medio-evo e dal Rinascimento. Ma un altro grande aspetto della grande questione, cha poi doveva prevalere assoluto nella filosofia

(1) Vedi Simon, *Dict. philosoph.*, art. « Proclo ».

dei Padri e dei Dottori, si preparava sul finire delle dottrine greche; e le cause che dovevano farlo prevalere erano, parte in queste, parte nel Cristianesimo, e parte nella nuova speculazione che nacque da esso » (1).

Infatti un determinismo anche più reciso, del quale le prime note si possono rintracciare in alcuni filosofi antichi (2), ma in ispecie appunto nel Giudaismo alessandrino e nel misticismo dei neoplatonici, si sviluppò e maturò nel Cristianesimo. Il quale, professando l'originaria caduta dell'uomo, e la sua conseguente impotenza a conoscere e ad operare il bene, dovette ammettere la necessità di un movente superiore, che diradasse le tenebre dell'intelligenza, e aiutasse la volontà alle buone risoluzioni. Questo movente superiore non poteva essere altro, che il primo motore immobile di Aristotele, identificato col Dio creatore e semita degli Ebrei, il quale prevede tutto e provvede a tutto. Ma il Dio degli Ebrei era un Dio affatto nazionale, il Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe; nè poteva egli solo fondare il Cristianesimo, che doveva collegare Israeliti e Gentili nella medesima fede. È noto che il fenomeno del Cristianesimo fu preparato di lunga mano dal cospirare della filosofia greca e della religione ebraica; e forse non ha torto E. Havet, sostenendo che l'ellenismo è stato il vero fondatore del Cristianesimo più che l'ebraismo (3). Ad attuare pertanto questa fusione di elementi ebraici ed ellenici, il che importava abbattere le secolari barriere, che tenevano appartati gli adoratori di Iavech da tutti i popoli civili, occorreva che il Dio

(1) Vedi op. cit., disp. I, pag. 54 e 59.

(2) Dice una sentenza di Biante: ὅταν ἀγαθὸν πράσσῃς, θεοὺς, μὴ σαυτὸν αἰτιῶ; vedi *Fragmenta philosophorum graecorum* del Mullach, a pag. 213.

(3) Vedi *Il Cristianesimo e le sue origini;* Parigi, 1871.

particolare divenisse il Dio universale, il Dio di una razza, il Dio dell'umanità. E tale egli divenne per opera del λόγος aggiuntogli dalla speculazione greca. Il λόγος, che nel principio era presso Dio, si fece carne, e si stanziò in noi, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Così l'umanità fu riconquistata a Dio dal λόγος, redentore e salvatore del mondo.

L'incarnazione del λόγος nella persona di Gesù inizia il regno della grazia. Il regno della legge fu inaugurato da Mosè; quello della grazia da Gesù. Ora, la grazia non è solamente il beneficio generale della redenzione, ma è pure la redenzione medesima applicata ai singoli fedeli. È un sussidio conceduto alla inferma volontà umana, perchè essa sia condotta infallibilmente e invincibilmente *indeclinabiliter et insuperabiliter*, ad operare il bene (1). Nè questa concessione è fatta una volta sola, quasi valesse per tutti; ma è assolutamente necessaria ad ogni e singola azione buona, *ad singulos actus*. La necessità della grazia è il domma fondamentale dell'etica cristiana; così ardentemente inculcato e propugnato da S. Paolo nelle sue epistole, che potrebbe esserne creduto egli stesso l'inventore. I fedeli tutti, senza eccezione, accolsero la teoria paolina della grazia con quella riconoscente umiltà, colla quale credevano alla redenzione, principio di tutte le grazie; nè per i primi quattro secoli si pensò mai a discutere sul valore e sui limiti di essa grazia. I più antichi padri della Chiesa, Flavio Giustino, Teofilo, Ireneo, Ippolito, Tertulliano, Attanasio, tenevano un linguaggio piuttosto biblico, riproducendo quasi alla lettera gl'insegnamenti contenuti nel nuovo Testamento, o attendevano a confutare i Gentili. Ebbero essi, è vero, anche a disputare con gli eretici, giacchè insieme col nascere e

(1) S. Agostino, *De correptione et gratia*, cap. XIII, 18.

lo svolgersi della ortodossia, nasceva e si svolgeva contemporaneamente l'eresia; ma nè gnostici, nè valentiniani, nè manichei, nè ariani potevano offrire direttamente a quei Padri della Chiesa l'occasione di esaminare e riconfermare la dottrina della grazia, nel senso di S. Paolo.

Soltanto al cominciare del quinto secolo, quando s'imprese a discorrere delle forze morali dell'uomo, e quindi della grazia in maniera ben diversa della comune, soltanto allora sorsero le grandi e interminabili polemiche sull'argomento, e i Padri riuscirono a consolidare con vigorosa dialettica la fede tradizionale, dandole forse maggiore solidità.

Ora, fra i Padri che contribuirono alla formazione definitiva di questo dogma, il primo e il più grande fu senza dubbio S. Agostino, il vero dottore della grazia, e creatore di un'antropologia cristiana tutta affatto particolare, siccome avremo luogo di esporre nei capitoli seguenti.

PARTE SECONDA

LA DOTTRINA DI S. AGOSTINO
SULLA LIBERTÀ MORALE

« Er (Augustinus) kannte sein Herz als das schlimmste und den lebendigen Gott als das höchste Gut, er lebte in der Gottesliebe, und er besass eine hinreissende Fähigkeit innere Beobachtungen auszusprechen ».

(Harnak, *Lehrbuch der Dogmengeschichte;* Freiburg, 1897, 3. Band, pag. 59).

Capo V.

Il libero arbitrio.

La dottrina di Agostino sul libero arbitrio è sparsa qua e là in tutti quanti i suoi scritti. Ma il nucleo principale è indubbiamente costituito dai tre libri che portano appunto il titolo *De libero arbitrio,* e che meritano perciò d'essere partitamente esaminati. Noi ne faremo una rapida rassegna e ne discuteremo insieme *passim* il valore filosofico.

Nel primo libro Agostino tratta la questione dell'origine del male, spiega che cosa sia il mal fare, e conchiude che i peccati degli uomini provengono dal libero arbitrio della volontà.

Egli incomincia dal distinguere due specie di mali: quello che commette l'uomo in genere, e l'altro che viene da Dio, cioè la pena data da lui al peccato dell'uomo.

In che cosa consiste il peccare dell'uomo, secondo Agostino? Ei dice: *Male facere nihil est nisi a disciplina deviare* (I, 2). Ispirandosi quindi alla dottrina socratica, ammette che l'intelligenza sia un bene, e conchiude: *Omnis qui discit bene facit: omnis enim qui discit, intelligit; et omnis qui intelligit bene facit.* Non vi è dunque alcuno che insegni il male: *Si enim malus est, doctor non est; si doctor est, malus non est* (I, 3).

Passa poi a trattare la questione dell'origine del male. Con numerosi esempi, specialmente omicidio ed adulterio, egli dimostra che il vero male ha origine dalla *libido*, che

con altro nome si chiama anche *cupiditas:* accanto ad essa sta il *metus;* e la differenza tra questi due termini sta in questo: *Cupiditas appetit, metus fugit.* E spiega la definizione con un esempio: si può commettere un omicidio, non per cupidigia o brama d'impossessarsi degli averi, ma per timore di uno, cioè per desiderio di vivere tranquilli: come fa, ad esempio, il servo che uccide il proprio padrone, da cui si crede ingiustamente gravato o punito. Ma se le leggi umane sono talora indulgenti ed arrivano perfino a giustificare chi uccide per difendersi, egli è certo che molte cose permesse dalle leggi umane saranno poi punite dalle leggi divine. Le leggi umane, quelle che regolano una città, un paese, sono temporanee e mutabili; ma al di sopra di queste leggi vi è una legge suprema, *quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur.* Questa legge *ea est, qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (VI, 5). Questa legge può comprenderla soltanto l'uomo, perchè soltanto l'uomo *scit se vivere,* ha cioè la coscienza personale, ed ha la ragione, per cui è superiore a tutti gli altri animali. L'uomo per mezzo della ragione può apprendere la scienza. La scienza in fondo non è altro che l'esperienza; ma l'esperienza può essere anche cattiva, come *experiri supplicia;* ma la scienza pura, *quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse non potest* (VII, 17).

Qui Agostino con una descrizione mirabile dimostra come la natura dell'uomo sia in tutto simile a quella degli animali, e in tanto solamente l'uomo se ne distingua, in quanto per mezzo della ragione può dominare le passioni del corpo [1].

(1) « Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia: namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere, arboribus quoque tributum videmus, quae infima quadam vita continentur: videre autem atque audire, et olfactu, gustu, tactu corporalia sentire posse bestias, et acrius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde vires et valentiam firmitatemque membrorum et celeritates, facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum beluis: iam vero appetere voluptates corporis et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est. Sunt alia quaedam, quae jam cadere in feras non videntur, nec tamen in homine ipso summa sunt, ut iocari et ridere, quod humanum quidem, sed infimum hominis iudicat quisquis de natura humana rectissime iudicat. Deinde amor laudis et gloriae et affectatio dominandi, quae tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidinis bestiis meliores nos esse arbitrandum est; nam et iste appetitus, cum rationi subditus non est, miseros facit. Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putavit. Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiiciuntur » (VIII, 18).

L'uomo, secondo Agostino — e questo e quanto segue sulla ragione umana lo desumiamo non solo dal *De libero arbitrio,* ma qua e là da tutta la sua filosofia — non è soltanto un essere che si nutre, che si riproduce come i vegetali legati alla terra; non è soltanto un essere che percepisce gli oggetti del mondo esteriore e ne conserva in sè vive le immagini, come fanno gli animali più stupidi; egli è una creatura capace di conoscere l'invisibile e d'intravedere, durante la sua breve vita, l'eterno e l'immutabile. Mentre pei gradi inferiori del suo essere egli è vincolato al mondo animale e vegetale, pei gradi più alti egli attinge alla regione degli spiriti puri, ed entra in comunicazione con Dio medesimo. Egli vive non solo della vita vegetativa e della vita sensitiva, ma anche della vita intellettuale [1]. È quanto risulta dalla teoria sulla ragione, quale in Platone, Plotino ed altri grandi filosofi S. Agostino l'ha conosciuta e sviluppata.

(1) *De lib. arbit.,* lib. I, cap. III; *De quant. anim.,* c. XXXIII.

La ragione differisce, agli occhi di S. Agostino, non solo dal senso esteriore e dal senso interiore, che forma il più alto grado della vita sensitiva, ma anche dal ragionamento che appartiene già alla vita intellettuale. Ciò che costituisce l'uomo esteriore, l'uomo animale, non è soltanto il corpo, ma anche l'insieme delle operazioni dipendenti dal corpo e che non si possono compiere senza il suo concorso; mentre l'uomo interiore, l'uomo ragionevole è tutto quanto nelle operazioni dell'intelligenza pura. I sensi ci fanno apprendere cose mutevoli, passeggere, che non hanno di stabile se non la loro instabilità e d'invariabile se non la lor stessa variabilità; la ragione invece ci scopre dietro l'apparenza la realtà, dietro il cangiamento la permanenza, dietro le fluttuazioni del tempo l'eternità immobile. I sensi guardano solo la superficie delle cose e percepiscono i fenomeni; la ragione va al fondo delle cose, e ricollega i fenomeni alle cause che li han prodotti. Essa comprende e spiega ciò che i sensi si contentano di sentire e di percepire (1).

E perciò, secondo S. Agostino, bisogna diffidare dei sensi esteriori come di nemici naturali della ragione, e persuadersi che tutto quel che si concede alla vita sensitiva è sottratto alla vita razionale.

« Una sola legge debbo importi, fa dir egli alla ragione. Noi dobbiamo fuggire senza riserva tutti gli oggetti sensibili e guardarcene colla cura più scrupolosa finchè animiamo questo corpo, per timore di tarpare le ali della nostra anima; perchè è d'uopo che esse sian libere e in buono stato, se vogliamo volare dal seno delle nostre tenebre verso la luce. Questa luce non si degna di mostrarsi a noi nella caverna che a noi serve di prigione, se noi non sappiamo spezzare le

(1) *De div. quaest.*, 83, qu. 9.

nostre catene, e levarci, come nel nostro dominio, nelle libere regioni dell'aere. Così, quando tu sarai capace di non amar nulla di terrestre, in questo stesso momento, in tale preciso istante vedrai l'oggetto che desideri » (1).

Ma che cosa è la ragione? si domanda S. Agostino. Ha ogni uomo una saggezza a lui particolare, ovvero non v'ha che una sola saggezza comune a tutti gli uomini, e questi son più o meno saggi a seconda che partecipano più o meno della luce di lei?

La prima ipotesi parrebbe la sola sostenibile. Infatti il soldato ripone la saggezza nel far la guerra; l'agricoltore a coltivar, lungi dal romore dell'armi, il suo piccolo campicello; il banchiere a far speculazioni lucrose; lo studioso a ricercar la verità con un ardore inquieto e a disdegnare i piaceri del volgo; l'uomo di stato a trascurar la contemplazione per la vita attiva e a far trionfar la giustizia nella società. Se non vi fosse che una sola saggezza comune a tutti gli uomini, come farebbe veder loro le cose sotto aspetti così differenti e ispirar gusti così opposti?

A questa obbiezione, che non manca di gravità, S. Agostino risponde nel modo più ingegnoso, e che dimostra ancora una volta la mirabile elasticità del suo spirito. Come la luce del sole scopre ai nostri sguardi gli spettacoli più vari, piani, valli, foreste, il mare colla sua mobile faccia, ed uno prende piacere a contemplar l'una di queste grandi scene, l'altro un'altra, non per questo ne consegue che vi siano diverse luci; non ve n'ha che una sola, che inonda del suo chiarore questo panorama dai molteplici e cangianti aspetti. Lo stesso accade nell'ordine morale. Malgrado la varietà dei beni che la saggezza ci manifesta, malgrado la

(1) *Solil.*, lib. I, cap. XIV.

diversità di sentimenti che questi beni ci ispirano, può essere che sia la stessa saggezza che brilla per tutti gli uomini.

Ma non solo può essere così; così è realmente, afferma Agostino. Vi sono dei principii generali, delle leggi astratte, su cui tutti siamo d'accordo. Vi è dunque una verità immutabile, che rischiara tutte le ragioni, come la luce rischiara tutti gli occhi, come il suono ferisce tutte le orecchie. Ciò che vedono gli occhi di due persone non può esser gli occhi nè dell'uno nè dell'altro, ma una terza cosa, sulla quale i loro sguardi si fissarono ugualmente. La verità che rischiara tutte le intelligenze non può esser nessuna di tali intelligenze; essa è una luce, di cui tutte quante, quali più, quali meno, sono costantemente illuminate.

Ora, questa verità che abbraccia la nostra ragione dove si trova? Risiede essa nell'anima nostra come una reminiscenza lontana di una vita anteriore, come una conoscenza latente che la vista degli oggetti ridesta, ma non produce? Abbiam noi visto in un altro mondo delle splendide realtà, di cui quaggiù intravediamo solo le ombre fuggitive? Ospiti di una caverna, riconosciamo noi, alle lor pallide sembianze, oggetti che abbiamo contemplati inondati già di tutto il fulgore del giorno? Agostino aveva cominciato ad ammettere questa poetica ipotesi, colla quale il genio di Platone aveva tentato di rendersi conto della cognizione razionale, e che chiamava con rispetto la magnifica scoperta di Socrate.

Ma più tardi egli rigettò questa teoria, che gli pareva così difficile a conciliare tanto col buon senso quanto col dogma cristiano [1]. Se non che non la rinnegò interamente,

(1) *De Trinit.*, lib. XII, cap. XV; *Retract.*, lib. I, cap. IV, 8.

ma solo quella parte, conosciuta sotto il nome di teoria della reminiscenza; chè nel resto si sforzò di conciliare la dottrina platonica delle idee con quella cristiana. « Le idee, egli scrive, sono, per così dire, le forme primordiali, le ragioni stabili ed immutabili delle cose. Esse non sono state create, ma esistono eterne e sempre le stesse, nell'intelligenza divina che le contiene. Estranee alla nascita e alla morte, esse sono tuttavia i tipi, secondo i quali si forma tutto ciò che può nascere e morire, e tutto ciò che nasce e muore realmente » [1]. E perfezionando appunto la dottrina platonica aggiunge: « Chi oserebbe dire che Dio ha fatto le cose in maniera irragionevole? Ogni cosa ha avuta la sua ragione. E la ragione dell'uomo non è quella del cavallo: sarebbe assurdo pensarlo. Dunque ogni creatura ha la sua propria ragione. Ma queste ragioni, ove bisogna credere che esistano, se non nell'intelligenza stessa del Creatore? Perchè certo Egli non contemplava un modello collocato al di fuori di lui nel creare ciò ch'Egli creava: pensarlo sarebbe un sacrilegio » [2].

Trascinato da tale teoria egli arriva sino a dire che tutte le volte che noi pensiamo bene, è l'essere divino che pensa in noi, giacchè nel fondo del nostro essere noi non siamo altro che tenebre [3]. Si potrebbe da tale affermazione credere che Agostino assorbisca la ragione umana nella ragione divina. Ma per chi conosce l'insieme della sua filosofia, queste sono espressioni che eccedono il suo pensiero, e che gli sono strappate dal suo amore ardente verso Dio. Infatti subito dopo egli vuol dimostrare che la ra-

(1) *De div. quaest.*, 83, qu. 46.
(2) *Ibid.*
(3) *Confess.*, lib. XIII, cap. XXXI.

gione umana non è nè immutabile, nè universale, nè infallibile [1].

La ragione ha peraltro un ufficio importantissimo: ci fa conoscere il bello, il bene e il vero, ci svela cioè il fondamento della religione e quello dell'arte, della morale e della scienza. E il loro fondamento è, secondo Agostino, l'unità, l'armonia; unità ed armonia, che la ragione sola comprende ed ammira, ed ammirando cerca di conseguire.

Perciò S. Agostino considera la bellezza morale come la bellezza fisica; esse risiedono nell'unità ed è la ragione che ce ne procaccia la conoscenza. Che cosa è infatti la bellezza dell'uomo interiore, se non la giustizia; e in che cosa consiste la giustizia, se non in una vita bene ordinata, che è quanto dire conforme alla ragione? Ora chi giudica di quest'ordine della vita e della sua conformità con la ragione, se non la ragione medesima?

E come la ragione ci svela la bellezza fisica e morale, così è questa stessa ragione che ci fa conoscere la bellezza divina, questa unità primiera ed ineffabile, che i corpi imitano senza poterla uguagliare, e che i nostri spiriti prendono come regola dei lor giudizi quando si pronunziano sulla beltà o sulla bruttezza delle cose corporali.

Anche l'idea del bene si risolve, come quella del bello, nell'idea dell'ordine, del numero, dell'unità, e però dipende anch'essa dalla ragione e quanto alla sua esistenza e quanto alla conoscenza che noi ne abbiamo.

Che cosa è infatti la virtù, se non il corso armonico di una vita che è in pieno accordo con la ragione? Se la vita di un uomo presenta anche una minima dissonanza, io non

(1) « Ipsa ratio, cum modo ad verum pervenire nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur » (*De lib. arb.*, lib. II, cap. X).

ne son meno offeso che a vedere una circonferenza di cui tutti i punti non siano ugualmente distanti dal centro. È necessario dunque che i principii inferiori della nostra natura, quelli che ci son comuni coi vegetali e cogli animali, quali il bisogno di nutrirsi e di riprodursi, e quelli che sembrano particolari all'uomo, quali l'amore del potere e l'amore della gloria, siano assoggettati a un principio superiore di coordinazione e d'armonia. Gli elementi migliori debbono prevalere sui meno buoni; la ragione, l'intelligenza, lo spirito devono governare le inclinazioni irragionevoli e cieche dell'animo. A questa condizione soltanto l'uomo sarà un essere convenientemente ordinato, e meriterà il nome di *saggio*.

Si comprende che la ragione, come regola la vita dell'individuo, così regola e governa quella degl'individui riuniti in società, cioè a dire la vita sociale.

Dunque la ragione è la vera guida della vita umana; e Agostino intende quella retta e perfetta ragione che abbraccia il suo oggetto come l'occhio abbraccia il suo, quando nessuna malattia, nessuna lesione lo àltera. Ora questo oggetto, che la ragione ci scopre e che ci mostra come il fine naturale della nostra esistenza, è il supremo bene. Ma questo bene supremo non può essere nè in noi, come vogliono gli Stoici, nè al di sotto di noi, come pretendono gli Epicurei; esso non può essere che al disopra di noi. E quale può essere questo bene supremo che è tanto al disopra di tutti gli altri, e che deve essere la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo, se non quel Dio che è non solo il principio dell'essere, ma anche quello del conoscere e del volere, e da cui ogni esistenza, ogni luce, ogni felicità deriva?

Così, in qualunque modo Agostino consideri l'oggetto della ragione, come verità, come bellezza, come bene assoluto, egli vede sempre in quest'oggetto un aspetto di Dio, o piuttosto

Dio medesimo. La logica, l'estetica, la morale, tutte le scienze particolari sommano nei suoi scritti alla teologia; esse formano come una piramide immensa, di cui le diverse parti, molto lontane l'una dall'altra alla base, si ricongiungono alla sommità, ed hanno l'idea di Dio come centro e come corona.

Torniamo ora all'esposizione del *De libero arbitrio.*

Chi si fa dunque dominare dalla mente e dallo spirito è saggio; e chi si fa invece dominare dal corpo e dalle sue passioni è stolto. Ma la mente non è costretta da nessuno e da nessuna cosa ad esser schiava di quello che più piace [1].

Poichè dunque la mente non ha altri compagni nell'azione, se non la propria volontà e il libero arbitrio, *ne consegue che giustamente son puniti coloro che se ne servono per seguire il male invece del bene.*

L'uomo possiede la volontà: questa può esser buona. In che consiste la buona volontà? Nel desiderare di vivere onestamente ed acquistare la vera sapienza [2]. Sono fortunati, secondo Agostino, coloro che hanno il dono di questa buona volontà, ed infelici, per contro, coloro che ne son privi; sono sapienti quelli che la posseggono, stolti quelli che ne son sforniti.

Ma niuno può avere la buona volontà, se non possiede le quattro doti della prudenza, fortezza, temperanza e giustizia [3].

(1) « Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur... Nullus igitur vitiosus animus virtute armatum animum superat » (*De lib. arbit.*, lib. I, cap. X, 20.

(2) « Bona voluntas est qua appetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire » (*De lib. arb.*, lib. I, cap. XII, 25).

(3) Eccone le definizioni dello stesso Agostino:

« *Prudentia* appetendarum et vitandarum rerum scientia est.

Fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus?

Inoltre la buona volontà consiste anche nell'amare ed apprezzare grandemente la buona volontà stessa [1].

Dipende poi dalla nostra volontà condurre una vita felice o infelice [2].

Ma evidentemente qui Agostino non è soltanto indeterminista, ma sforza l'indeterminismo fino alle più assurde conseguenze; giacchè purtroppo il condurre una vita felice o misera non dipende affatto dalla nostra volontà; a meno che non si voglia, con gli Stoici, ammettere che il saggio è libero e felice anche se in ceppi.

Non si può negare che dal fatalismo dei Greci alle dottrine dei tempi d'Agostino un gran passo fosse fatto nel liberare gli uomini dalla superstizione e dalla paura di una forza cieca superiore, determinante in ogni tempo e in ogni luogo gli atti e le condizioni di vita dei mortali. Ma, come accade di tutte le rivoluzioni, anche quella che proclamò la piena libertà degli atti umani andò troppo oltre, varcando i confini del giusto e del vero. Ecco in un coro dell'*Edipo* di Seneca, appartenente alla filosofia stoica, come è chiarita la forza del fato:

Fatis agimur. Cedite fatis,
Non sollicitae possunt curae,
Mutare rati stamina fusi.
Quidquid patimur mortale genus,
Quidquid facimus, venit ex alto.
Non illa Deo vertisse licet,
Quae nexa suis currunt causis.

Temperantia est affectio coërcens et cohibens appetitum ab iis rebus, quae turpiter appetuntur.

Iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem, qua sua cuique tribuuntur? » (*De lib. arb.*, lib. I, cap. XIII, 27).

(1) « Bonam voluntatem suam diligere et magni aestimare etiam ipsa bona voluntas est » (*Ibid.*, cap. XIII, 28).

(2) « Quid ergo caussae est, cur dubitandum putemus, etiam si nunquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere? » (*Ibid.*, cap. XIII, 28).

Da questo sconfortante fatalismo, prodotto più che altro dall'ignoranza delle forze e della potenza della natura, l'uomo a poco a poco, reso più sicuro e padrone di sè e conoscitore delle forze naturali, inorgoglì fino al punto da attribuire esclusivamente alla propria volontà la determinazione dei propri atti. Agostino trovò la nuova dottrina bella e formata ai suoi tempi, e si sforzò di conciliarla con la sua dottrina della grazia e dell'efficacia di questa.

Ma — per continuare nell'esposizione della dottrina agostiniana — come mai, mentre tutti gli uomini vorrebbero esser felici, ben pochi son coloro che ottengono d'esser tali? La ragione sta in questo: che *gli uomini buoni vivono* **recte**, *secondo giustizia, e per conseguenza vivono anche felici, mentre i cattivi non vogliono vivere secondo giustizia, e di qui la loro infelicità* (1).

Dopo aver stabilito che i buoni vivono secondo giustizia e i cattivi no, Agostino fa un'altra distinzione: *i buoni amano la legge eterna, la quale ha stabilito* **ut in voluntate meritum sit**, *e i cattivi no*. Quindi, essendovi due leggi, la temporale e l'eterna, i buoni sono sottomessi soltanto all'eterna, mentre i cattivi soggiacciono all'una e all'altra. E qual è la differenza che passa tra le due leggi? *Jubet igitur aeterna lex avertere amorem a temporalibus et eum mundatum convertere ad aeterna* (lib. I, c. XV, 32). La legge temporale invece invita a curare i beni terreni, la bellezza del corpo, la salute, la libertà, i genitori, i famigliari, la città propria, gli onori, le lodi, l'aura popolare e infine il denaro. L'amore di molti uomini per questi falsi beni è causa di delitti e di scelleratezze: di qui la necessità delle leggi civili per punire e prevenire. Ma la colpa non sta in tutte queste cose, bensì negli uomini, che ne fanno cattivo uso: *non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos* (lib. I, c. XV, 33).

(1) « Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint? An eo evenit, quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam vel malam voluntatem? Num illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali; sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt. Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, *ut in voluntate meritum sit;* in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium. Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis miseria sequatur necesse est » (*De lib. arb.*, lib. I, cap. XIV, 30).

Alla fine di questo primo libro Agostino ritocca ancora le due questioni fondamentali, poste in principio.

Alla questione *quid sit male facere* risponde che consiste nell'allontanarsi dalle leggi divine e immutabili per rivolgersi a beni mutabili ed incerti (1).

All'altra questione *unde male faciamus* risponde senza esitazione che *id facimus ex libero voluntatis arbitrio*. Anche l'Ueberweg interpreta allo stesso modo la dottrina di Agostino, per quanto si diffonda poi a parlare dell'origine del male e dei suoi effetti sull'ordine delle cose (2).

(1) « Omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur: quae, quamquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulchritudinem peragant, perversi tamen animi est et inordinati eiis sequendis subjici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac iure praelatus est » (*De lib. arb.*, lib. I, c. XVI, 35)

(2) « Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niedern abwendet, der Hochmuth solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben. Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse,

Ma a questo punto Agostino si fa muovere dal suo interlocutore Evodio una grave difficoltà: **Perchè il Creatore ha dato agli uomini il libero arbitrio, quella facoltà cioè che permette loro di rivolgersi al bene, ma che è anche causa dei loro peccati, e per cui si potrebbe ritenere Dio stesso responsabile delle colpe umane?** (1)

Con questo dubbio si passa al secondo libro, in cui si risolvono tre questioni: 1° l'esistenza di Dio; 2° se da lui vengono tutti i beni; 3° se tra i beni si deve annoverare il libero arbitrio.

Si comincia dallo stabilire che l'uomo è un bene creato da Dio, e può, quando vuole, vivere rettamente: per vivere rettamente ha avuto da Dio **liberam voluntatem, sine**

---

wird aber nicht selbst durch irgend eine positive Ursache bewirkt; er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens. Das Böse ist keine Substanz oder Natur, sondern eine Schädigung der Natur und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend; wo nichts Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses geben. Hierin liegt das Hauptargument gegen den Manichäismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites Wesen neben jenem halt. Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums; es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen; es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber, von der es getroffen wird, ist gut als Bethätigung der Gerechtigkeit; wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesammtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschluss der Sünde schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Missgestalt schändet ». — Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie;* zweiter Theil, pag. 92.

(1) « Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium, quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi si isto careremus; et metuendum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur » (*De lib arb.*, lib. I, cap. XXVI, 35).

qua recte facere non posset (?). È vero che con la libera volontà si può anche peccare; ma non si deve da ciò inferire che sia stata data per il peccato: *non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est.* Perchè, continua Agostino, se fosse stata data anche per il peccato, come potrebbe Dio premiare i buoni e punire i cattivi? Ciò non sarebbe giusto: **dunque il libero arbitrio,** egli conchiude, **è stato dato all'uomo esclusivamente per fare il bene.** « *Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere, nisi:* **Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum?** » (lib. II, c. I-III).

È evidente che Agostino parte qui da un postulato o presupposto teologico, che Dio cioè premii i buoni e punisca i cattivi: il che, dice egli, sarebbe ingiusto, se non avesse dato all'uomo il libero arbitrio, col quale si può anche peccare, ma che è specialmente destinato al ben fare. Ma come si mettono d'accordo questi due termini? O Dio ha dato in prevalenza il libero arbitrio di fare il bene, e allora gli uomini non avrebbero dovuto peccare; o, se ha dato proprio il *liberum arbitrium indifferentiae*, come si può affermare ch'egli l'ha dato per fare il bene? Questo, nel maraviglioso sforzo che Agostino fece per conciliare il libero arbitrio dell'uomo coi voleri e con la grazia di Dio, pare a noi uno dei punti deboli della sua dottrina. Tanto è vero ch'egli si fa muovere dal suo interlocutore Evodio l'obbiezione, che prevedeva gli avrebbero fatta altri, e cioè: se il libero arbitrio è stato dato per ben fare, come si spiega poi che può rivolgersi anche al male? Ma egli perde nello stesso tempo la sua smagliante eloquenza, e sottilizza, senza saper dare una risposta categorica.

Noi sorvoleremo sulle due prime questioni del secondo

libro, cioè l'esistenza di Dio e la provenienza di tutti i beni da lui; questioni che Agostino tratta brillantemente, ma che hanno poca attinenza col nostro soggetto; e passeremo subito alla terza, cioè *se la libera volontà sia da annoverarsi tra i beni dati da Dio.*

Agostino dimostra anche questo terzo punto da par suo, cioè con una dialettica mirabile e stringente; ma le sue prove, appunto perchè dialettiche, presentano pericoli d'inesattezza.

Vediamo infatti in qual modo egli provi il suo asserto. Egli dice che le membra del corpo, le mani, i piedi, gli occhi e via dicendo sono indubbiamente dei beni; perchè infatti, quando l'uomo è privo di uno o più organi, soffre ed è infelice. E nondimeno l'uomo si serve delle membra, non solamente per fare il bene, ma anche per fare il male. Ma non perchè le membra possono fare anche il male, noi dobbiam dire ch'esse non sono un bene, dato da Dio agli uomini. *Così pure la libera volontà è un bene, anche se essa si volge al mal fare* (1).

Ma chi è che non scorga di primo acchito il sofisma in questo paragone di Agostino? Egli parla infatti dell'uso

(1) « Si ergo in corporis bonis invenimus aliqua, quibus non recte uti homo possit, nec tamen propterea dicimus non ea dari debuisse, quoniam esse confitemur bona; quid mirum si et in animo sunt quaedam bona, quibus etiam non recte uti possimus, sed quia bona sunt, non potuerunt dari nisi ab illo, a quo sunt omnia bona? Vides enim quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen manibus male utitur qui eis operatur vel saeva vel turpia. Sine pedibus aliquem si adspiceres, fatereris deesse integritati corporis plurimum bonum: et tamen eum qui ad nocendum cuipiam vel se ipsum dehonestandum pedibus uteretur, male uti pedibus non negares. Oculis hanc lucem videmus, formasque internoscimus corporum; idque et speciosissimum est in nostro corpore, unde in fastigio quodam dignitatis haec membra locata sunt; et ad salutem tuendam multaque alia vitae commoda refert usus oculorum: oculis tamen

delle membra, come se queste fossero autonome nel loro operare. Invece l'uso delle nostre membra da quale facoltà dipende? Dalla volontà evidentemente. Ora, se la volontà, a dire di Agostino, può rivolgersi indifferentemente o al bene o al male, si comprende come anche le membra, che dalla volontà dipendono, possano esser bene o male adoperate. Dunque non si può paragonare, come fa Agostino, la volontà alle membra del corpo, come non si può paragonare il cocchiere al cavallo, il timoniere al timone della nave; perchè l'origine, la causa prima a cui bisogna risalire nel governo delle nostre membra è appunto la volontà. **La quale volontà doveva esser data esclusivamente per il bene, se si voleva che sempre il bene ella seguisse.**

Per Agostino dunque la volontà è un bene, ma un bene medio; giacchè egli distingue beni grandi, piccoli e medî. I beni grandi sono le virtù, e le virtù non permettono che si faccia di loro cattivo uso: le facoltà dell'animo e della mente sono beni medî, e di questi ciascuno può servirsi o bene o male: siccome la volontà fa parte dei beni medî, si capisce che può essere indirizzata anche al male (1).

Ma il cattivo uso che l'uomo fa della propria volontà a

plerique pleraque agunt turpiter, et eos militare cogunt libidini. Et vides quantum bonum desit in facie, si oculi desint: cum autem adsunt, quis hos dedit, nisi bonorum omnium largitor Deus? Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: *sic liberam voluntatem, sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis* » (*De lib. arb.*, lib. II, cap. XVIII, 48).

(1) « Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius aut ad inferius, peccat » (*De lib. arb.*, lib, II, cap. XIX, 53).

chi si deve attribuire? Si può attribuire a Dio? No. Da Dio vengono soltanto tutti i beni e tutte le cose perfette. *Tutto ciò che è imperfetto non si può, nè si deve attribuire a Dio; quindi non si può riferire a lui nemmeno il cattivo uso che l'uomo fa della volontà* (1).

Così finisce il secondo libro, e si passa al terzo; nel quale si studia l'origine e la causa del peccato, e si dibatte la questione se la prescienza divina sia o no in contrasto con la libertà degli uomini nel peccare. Inoltre si cerca di provare che non è ingiustizia di Dio punire nei discendenti d'Adamo la natura corrotta del primo uomo da lui creato.

Comincia Evodio coll'obbiettare, che, **essendo Dio presciente, doveva sapere che l'uomo da lui creato avrebbe peccato per necessità** (2). Agostino risponde che Dio prevede soltanto il futuro, ma non lo governa; cioè sa quello che deve inevitabilmente accadere, conosce in antecedenza la buona o cattiva condotta degli uomini, ma non interviene per mutare l'indirizzo delle cose. Ma allora — è Agostino stesso che lo nota — **si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam praescivit, necesse est ut velim quod ille praescivit: si autem necesse est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est** (lib. III, c. III, 7).

Nessuno dei moderni deterministi avrebbe potuto fare una obbiezione più chiara di questa, che con lodevole im-

(1) « Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate » (*De lib. arb.*, lib. II, cap. XX, 54).

(2) « Quomodo igitur est voluntas libera, ubi tam inevitabilis apparet necessitas? » (*Ibid.*, lib. III, cap. II, 4).

parzialità, è d'uopo confessarlo, Agostino muove a sè stesso.

Se non che, in qual modo risponde egli a tale obbiezione? Per provare ad Evodio che la volontà è libera e in potere degli uomini, gli rivolge questa domanda: « Vuoi tu esser beato? » « Certo che vorrei, se potessi », risponde Evodio. « Dunque — conchiude Agostino — la volontà è libera, se si possono volere anche cose che non sono in nostro potere ». Ma è evidente che Agostino scambia qui la volontà col semplice desiderio o aspirazione; e crederemmo di far torto ai nostri lettori, se ci diffondessimo a dimostrarlo (1).

Evodio manifesta di nuovo l'obbiezione, che sono incompatibili tra loro la prescienza divina intorno ai peccati umani e il libero arbitrio dell'uomo nel peccare. Se l'uomo, egli dice, pecca per necessità, con qual diritto Dio lo punisce? Agostino risponde: *Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt... Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit auctor est* (lib. III, c. IV, 11). Nondimeno Iddio è *iustus ultor* dei peccati, che gli uomini volontariamente commettono.

Dopo una lunga digressione, Agostino giunge alla fine del suo trattato.

Egli afferma che la prima cagione di peccare è l'*avaritia*, che non si deve intendere solo nel senso speciale di amore del denaro, *sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam sat est* (lib. III, c. XVII, 47). Quest'avarizia non è altro che la cupidigia, *cupiditas*, e la *cupiditas* a sua volta è *improba voluntas*. Dunque l'*improba*

(1) Vedi Ferraz, *De la psychologie de Saint Augustin;* Paris, 1862, pag. 386-87.

voluntas spinge al peccato; *ergo improba voluntas malorum omnium caussa est.*

Peraltro, obbiettano alcuni che si pecca anche per ignoranza; e in questo caso credono ingiusti i castighi divini [1]. Agostino risponde che il peccato sta nel trascurare di ricercare ciò che si deve fare, e nel trascurare di rivolgersi per aiuto a Dio [2].

Passiamo ora a considerare l'ultima parte del terzo libro.

Afferma Agostino **non essere ingiusto che il peccato d'Adamo si sia trasfuso anche nei suoi discendenti**, e **quindi questi siano meritevoli di pena.**

Nè tale giudizio possono infirmare le opinioni diverse che si sono emesse intorno all'origine dell'anima. Delle quali opinioni Agostino passa in rassegna quattro più importanti, che sono le seguenti:

1° O le anime, già esistenti altrove, sono trasmesse nei corpi degli uomini;

2° O le anime si generano da sè, spontaneamente;

3° O le anime sono create *ex novo* in ciascun uomo;

4° O l'anima umana discende dall'anima del primo uomo, cioè Adamo.

Siccome Agostino ha dedicato uno studio ed un trattato

(1) « Hic occurrit illa quaestio, quam inter se murmurantes homines rodere consueverunt, qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim: Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo erraremus nescientes quid nobis esset faciendum; deinde ubi nos inciperent aperiri praecepta iustitiae, vellemus ea facere, et renitente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non valeremus? » (*De lib. arb.*, lib. III, cap. XIX, 55).

(2) « Nulli enim homini ablatum est quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quarenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat » (*Ibid.*).

speciale all'origine dell'anima, e questo problema è per lui e per noi di capitale importanza, appunto in relazione all'altro grave problema, che stiamo illustrando, del libero arbitrio, crediamo opportuno soffermarci un poco e sviluppare la sua dottrina in proposito, alla stregua delle teorie esposte nei suoi trattati *De Anima et eius origine* [1], *De Immortalitate animae* e *De Quantitate animae* [2], e in molti altri suoi scritti.

I Manichei e i Priscillianisti sostenevano che l'anima era una parte di Dio, ed era consustanziale a lui. S. Agostino lo aveva creduto durante i nove anni che professò il manicheismo. Ma, una volta convertitosi ad una filosofia più elevata e ad una religione più pura, combattè vigorosamente tale dottrina.

Dio, egli dice, è un essere immutabile, incorruttibile, e nessuna debolezza, nessuna privazione è compatibile colla sua essenza. Quindi, se l'anima fosse una particella della divinità, essa sarebbe collocata al disopra della sfera della corruzione, della limitazione, e il tempo, che trasforma tutti gli esseri creati, non avrebbe su di essa alcuna presa. Incapace tanto di guadagnare che di perdere, tanto di elevarsi che di abbassarsi, essa possederebbe in sè stessa tutte le perfezioni in una pienezza invariabile ed immobile [3].

Ma fare l'anima consustanziale a Dio significa trasportare la mutabilità propria delle creature fino nel seno del Creatore, significa offrire all'adorazione degli uomini un Dio che cangia e si corrompe, che indurisce le miserie dell'umanità e ne subisce i difetti; un Dio al quale tutte le ruberie, tutte le impurità, tutti gli adulterî che si commettono

(1) In tom. X delle opere; ediz. cit.

(2) In tom. I delle opere; ediz. cit.

(3) *De Mor. Manich.*, lib. II, cap. XI.

sulla terra debbono essere attribuiti come al lor vero autore (1).

« Invano coloro i quali pretendono che l'anima è una particella della divinità dicono che le debolezze e le difformità morali che noi vediamo negli scellerati, l'infermità che noi scorgiamo in tutti gli uomini non provengono da quella, ma dal corpo. Che cosa importa la sorgente della malattia, una volta che, se l'anima fosse immutabile, non vi sarebbe per essa sorgente possibile di malattia? Poichè, se una cosa è realmente immutabile e incorruttibile, nulla di quanto l'avvicina potrebbe cangiarla o corromperla..... Una natura non è immutabile, quando in qualche maniera, per qualche cagione e in qualche parte d'essa medesima, quale che sia, è suscettibile di cangiamento. Ora non è lecito concepir Dio se non come dotato di una immutabilità reale e sovrana. Dunque l'anima non è una parte di Dio (2) ».

Se l'anima non è stata creata dalla sostanza divina, è stata creata da una sostanza corporale?

Ecco come risponde Agostino a questo secondo quesito. L'anima, essendo semplice e indivisibile per sua natura, non potrebbe aver principio dal corpo (3). Essa non è stata formata nè dalla riunione dei quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco, nè da quella di alcuni soltanto di tali elementi; perchè tutto ciò che può esser riunito può esser separato, e ciò che è composto è decomponibile (4). Esso non può aver nemmeno un solo elemento come principio, ad esempio l'aria od il fuoco; perchè l'aria ed il fuoco, per quanto siano sottili,

(1) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. II. — *De Mor. Manich.*, lib. II, cap. XI. — *Serm. CLXXXII*, c. IV.
(2) *Epist. CLXVI*, cap. II.
(3) *De Quant. an.*, cap. I.
(4) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. XII.

sono sempre dei corpi. Ora che ogni corpo possa esser cangiato in un altro, vi son molti che lo sostengono; ma che un corpo sia suscettibile d'esser convertito in un'anima, nessuno ancora osa sostenerlo (1).

L'anima dell'uomo non è stata dunque formata nè dalla sostanza divina, nè da una sostanza corporale; vale a dire che non è stata fatta di nulla, e che Dio l'ha prodotta con un semplice atto della sua volontà onnipotente (2).

Rimane a sapere quando l'anima sia stata prodotta: se nel tempo, come si crede ordinariamente, o nell'eternità, come alcuni platonici, tra cui Porfirio, hanno tentato di sostenere.

L'unica ragione, che questi filosofi allegano in favore dell'eternità dell'anima, è che ciò che non avrà fine non può aver avuto principio. Ma Agostino combatte tale opinione. Non ammettete voi, dice ai filosofi platonici, che alla fine di questa vita dolorosa l'uomo gioirà di una beatitudine eterna? Ora questa beatitudine dovrà avere un principio. Come potete dunque pretendere che ciò che non ha fine non può avere principio (3)?

Dopo la teoria di Porfirio sull'origine dell'anima, v'ha una quarta teoria, protetta dal gran nome di Origene, che Agostino espone e discute presso a poco nella maniera seguente:

Le anime hanno goduto nel cielo di una esistenza anteriore alla terrestre, e l'hanno perduta allontanandosi da Dio a causa del peccato? Questo allontanamento le ha condotte fin sulla terra che oggi abitano, e sono state esse racchiuse, ad espiazione dei lor falli, nei corpi che loro servon

(1) *De Quant. anim.*, cap. I. — *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. XII.
(2) *De Anima et eius origine*, lib. I, cap. IV.
(3) *De Civ. Dei*, lib. X, cap. XXXI. — *Serm. CCXLI*, cap. VIII.

di dimora come in altrettante prigioni, le più colpevoli in corpi più pesanti, le meno colpevoli in corpi più leggieri?

Agostino non lo crede. Se fosse così, Dio, producendo quel sistema di corpi che si chiama il mondo, sarebbe stato mosso non dal desiderio di crear cose buone, ma da quello di reprimerne di cattive, e bisognerebbe cercare la ragion d'essere della creazione nella sua giustizia severa piuttosto che nella sua bontà ineffabile. Ma la Scrittura parla più degnamente del Creatore, quando ce lo mostra contemplante in una divina estasi la realizzazione del suo pensiero eterno, e dichiarante che ciascuna delle sue opere è buona! Che vuol dir ciò, se non che il mondo è uscito ammirabile di beltà dalle mani dell'autore delle cose, e che solo il peccato del primo uomo ne ha alterato l'ordine sublime? E del resto tale alterazione non è poi tanto profonda, se nell'universo il bene la vince sul male, e se la sapienza divina può convertire questo stesso male in bene, e farlo servire, come le ombre in un quadro, alla beltà dell'insieme.

Inoltre, se i corpi più pesanti spettano, come vuole Origene, agli spiriti più perversi, e i corpi più leggieri agli spiriti meno colpevoli, come va che i demoni hanno corpi aerei, e l'uomo, di cui la corruzione è molto minore, anche prima del suo peccato è stato rinchiuso in un corpo terrestre?

Gli argomenti di S. Agostino contro Origene non son tutti certo egualmente dimostrativi; e perciò ne lasciamo tutta la responsabilità al nostro autore, e continuiamo l'esposizione della sua dottrina.

Se Agostino rigetta in modo assoluto, e appoggiandosi su ragioni più o meno solide, le quattro teorie che abbiamo esposte, ve ne sono poi altre quattro, tra le quali egli esita a fare la scelta.

Le due prime, come la credenza dei platonici e di Origene, sono varietà della dottrina della preesistenza.

Ha creato Dio contemporaneamente tutte le anime al momento della creazione dell'universo, e le tiene in riserva in qualche asilo misterioso, donde le trae fuori successivamente per inviarle nei nostri corpi nell'istante della nostra nascita, colla missione di riabilitare questa carne maledetta sottoponendola alle eterne leggi dell'ordine?

Questa prima ipotesi sembra ad Agostino conciliabile col testo sacro della Scrittura, il quale afferma che Dio, dopo aver creato l'universo in uno spazio di tempo indeterminato, ha sospeso la sua attività per rientrare nel suo riposo. Ma poi egli riflette che può dar luogo a gravi obbiezioni. Infatti Dio, avendo inviato egli stesso l'anima nei corpi, è responsabile dell' ignoranza e dell'infermità che a questa derivano dal suo nuovo stato. Inoltre l'anima, avendo coll'entrare nel corpo obbedito a un ordine divino, ha fatto atto di giustizia, e però non può dirsi che essa abbia nè meritato nè demeritato prima di nascere. Pensando a ciò, Agostino esita ad ammettere tale teoria: egli s'arresta sur una china che gli sembra dannosa, e teme di lasciarsi cadere nell'origenismo (1).

La seconda ipotesi è che l'anima, creata dopo l'origine del mondo, cederebbe, incarnandosi, quasi a un declivio naturale, e prenderebbe spontaneamente il corpo come dimora. In tal caso le miserie della condizione terrestre non sarebbero imputabili alla divinità, e l'anima non avrebbe meritato prima di nascere, poichè essa non avrebbe dovuto a nulla obbedire.

Tale ipotesi è ingegnosa, e sembra accordarsi a maravi-

(1) *De lib. arb.*, lib. III, cap. XX. — *Epist. CLXVI,* cap. III. — *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. XXV.

glia coi principî della ragione e colle leggi della natura. Non pare infatti più conforme alla sapienza divina e ai suoi ordinari procedimenti che abbia creato in una volta tutti i corpi e tutte le anime, piuttosto che aver prodotto prima tutti i corpi e produrre quindi le anime le une dopo le altre, presso a poco come un operaio, che invece di costruire e montare una volta per sempre una macchina, ritornasse ogni momento sull'opera sua facendovi mille successive addizioni? Tuttavia questa specie di preesistenza, in cui cova una vita sorda, confusa, sonnolenta, e di cui un movimento istintivo, incosciente, involontario deve segnare il risveglio, sembra ad Agostino troppo simile alla preesistenza tal quale l'aveva concepita Origene, e prima di lui i filosofi greci.

Perciò passa ad una terza ipotesi, quella della creazione successiva delle anime. Ma anche questa, come le altre, si presta ad obbiezioni, ed Agostino non le risparmia.

Come si può attribuire, egli dice, alle anime dei fanciulli il peccato originale, se esse non hanno la loro origine da Adamo che l'ha commesso, e se han ricevuto dal nostro primo padre soltanto il loro involucro corporale? Che cosa si deve rispondere a Pelagio, quand'egli scrive: « **Se noi non abbiamo ricevuta per via di generazione l'anima che ci vivifica, ma per tal mezzo abbiamo ricevuta solo la nostra carne peccatrice, la nostra carne soltanto merita d'esser punita. Perchè è ingiusto che un'anima nata oggi, e che non ha niente di comune con Adamo, porti la pena di una colpa così antica. Non saprebbe comprendersi come Dio, il quale ci rimette i nostri propri peccati, c'imputi poi il peccato di un altro** » (1).

(1) *Epist. CXC*, cap. VI.

Che dire poi dell'estrema diversità intellettuale che si verifica tra i fanciulli e della stupidità nella quale alcuni sono piombati? Vi sono infatti dei fanciulli così ottusi, che non possono apprendere le cose più elementari, e che somigliano piuttosto a bestie che ad uomini. Come si osa pretendere che anime appena uscite dalle mani di Dio siano così grossolane? Si può rispondere che la causa del loro abbrutimento è il corpo, e che da questo proviene ogni male. « Ma, obbietta S. Agostino, l'anima ha scelto a suo talento il corpo, o ha fatto per inavvertenza una cattiva scelta? ovvero è stata costretta ad entrare in un corpo qualunque, poichè essa era obbligata a vivere e poichè uno sciame di anime l'aveva superata in celerità e s'era accaparrato i corpi migliori, ed essa non ne aveva trovato altro disponibile? Ha essa fatto per il corpo ciò che si fa ordinariamente per uno spettacolo, ha essa preso, non il posto che ha voluto, ma quello che ha potuto? » (1). Evidentemente tale teoria non poteva esser confutata in modo più brillante.

L'ultima ipotesi che S. Agostino sviluppa si distingue dalla precedente in ciò che essa attribuisce a Dio soltanto la creazione delle anime della prima coppia umana, e che fa derivare tutte le altre anime da quella di Adamo per via di generazione o di trasmissione. La facilità con cui tale ipotesi sembra conciliarsi col dogma della caduta le conquista il favore di Agostino (2).

Se solo le prime due anime sono state create da Dio, e se tutte le altre derivano da quella di Adamo per via di generazione, la trasmissione del peccato originale si spiega

(1) *Epist. CLXVI*, cap. VI.
(2) *De Gen ad litt.*, lib. X, cap. XXIII.

perfettamente, e senza che la divina giustizia ne soffra alcuna diminuzione. Poichè l'anima del nostro primo padre, per un atto della sua libera volontà, si macchiò di colpa, le anime che essa ha generato han dovuto nascere naturalmente nello stato di degradazione, in cui essa stessa si trovava [1].

Tuttavia Agostino non ignora le obbiezioni che si levano contro tale teoria; anzi egli è il primo a farle conoscere con una sincerità veramente filosofica:

« Quale intelligenza d'uomo, egli scrive, potrebbe concepire che, come una candela s'accende ad un'altra candela e la fiamma dell'una scaturisce senza nuocere a quella dell'altra, così il fanciullo riceva, per una sorta di produzione o di trasmissione, un'anima dall'anima di suo padre? Vi ha dunque nell'anima un germe incorporeo, che per vie misteriose ed invisibili passa segretamente dal padre nella madre all'istante del concepimento? [2] ovvero (cosa più incredibile) il seme dell'anima è racchiuso in quello del corpo? » [3] Quando il primo perisce reso inutile, accade lo stesso dell'altro? Ma allora come mai l'anima, nata da una sostanza mortale, potrà partecipare dell'immortalità? Tali obbiezioni, conchiude Agostino, sono sufficienti a ingenerar dei dubbi in coloro che fanno professione di un severo spiritualismo.

Qual è dunque l'opinione di Agostino sull'origine e l'incarnazione dell'anima? Egli non ne ha. Nel suo *Trattato del libero arbitrio*, nelle sue lettere al tribuno Marcellino,

(1) *De lib. arb.*, lib. III, cap. XX.

(2) Questa obbiezione è troppo caratteristica dal doppio punto di vista della scienza e della storia, perchè non ci sia permesso di citarla, malgrado i particolari fisiologici ch'essa contiene. Del resto dovremmo noi in questo caso affettare un pudore maggiore dei teologi stessi?

(3) *Epist. CXC*, cap. IV.

a San Gerolamo, a Sant'Optato, nel suo libro l'*Anima e la sua origine*, nei suoi *Commentari sulla Genesi*, nelle sue *Ritrattazioni*, in tutte le opere, infine, in cui egli s'occupa di tale questione, in epoche molto diverse della sua lunga vita, egli fa nobilmente e senza falsa vergogna la confessione della sua ignoranza. « **Quando**, egli dice, **si sollevano tali questioni e molte altre simili, che non cadono sotto il dominio dei nostri sensi, che sono inaccessibili alla nostra esperienza e profondamente nascoste negli abissi della natura, un uomo non deve arrossire di confessare ch'egli ignora ciò che realmente ignora; facendo le viste di saperlo, egli meriterebbe forse di non saperlo mai** » [1].

Se nelle conclusioni di Agostino circa l'origine dell'anima vi ha qualcosa di modesto e di negativo, bisogna peraltro riconoscere che nella discussione di tale problema egli ha dimostrato delle qualità che gli fanno onore e come filosofo e come teologo. In tempi in cui la smania di affermare non aveva limiti, in cui le più folli credenze trovavano dei seguaci e dei martiri, in cui lo spirito d'esame era come perduto ed annegato nel dilagare del misticismo orientale, era d'uopo avere una intelligenza ben temprata e veramente filosofica per astenersi dal giudicare ciò che non si sapeva e per dubitare in materia dubbiosa. Con quale potenza di dialettica egli incalza i Manichei, e come dimostra loro, alla luce della vera e pura concezione di Dio, che il nostro essere imperfetto e mutevole non è affatto una parte di quell'augusto ed immutabile Dio, e che la sostanza divina non può scendere dalla sua maestà suprema fino alle miserie della nostra umanità! Come sa resistere alle sue simpatie

(1) *Epist. CXC*, cap. V.

involontarie per il platonismo di Plotino e di Porfirio e sceverarne il vero dal falso! E quando trova la grande costruzione elevata dallo spirito sistematico di Origene, in cui l'esplicazione dell'anima non è che un frammento dell'esplicazione universale delle cose, con quale vigoria egli la combatte, opponendo a questa audace concezione della vita una concezione che a lui pareva più razionale e più conforme agli attributi divini!

In conclusione Agostino non è stato riguardo a tale questione così felice come rispetto a molte altre. Ma chi può dir l'ultima parola su problemi così ardui? Fra chi lascia maturar le questioni e tenta di risolverle solo quando possiede dati sufficienti, e chi ne tenta prematuramente la soluzione — sia pure il suo tentativo coronato da successo — chi è il vero saggio? Ai lettori il responso. Noi peraltro non sappiamo nascondere che ammiriamo Agostino appunto perchè seppe sospendere il suo giudizio sopra dottrine, di cui egli scorgeva chiaramente, accanto al forte, il lato debole.

Importantissima dunque, per quanto non completa, è la dottrina di Agostino sull'anima umana, e non se ne farebbe un concetto adeguato, chi si limitasse a leggere i soliti manuali di storia della filosofia (1).

---

(1) L'Ueberweg, che ha scritto per altro un pregevolissimo manuale, se ne sbriga con poche parole:

« Die Seele ist immateriell. Sie findet in sich nur Functionen wie Denken, Erkènnen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles. Sie ist eine Substanz oder ein Subject, nicht eine blosse Eigenschaft des Leibes. Sie empfindet eine jede Affection des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also in dem ganzen Körper ganz und auch ganz in jedem Theile desselben gegenwärtig; das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Theile in einem Orte. Augustin unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus und voluntas; die voluntas ist in allen Affecten.

Tornando ora al terzo libro del *De libero arbitrio*, afferma Agostino che, qualunque opinione si voglia abbracciare sull'origine dell'anima, **i discendenti di Adamo hanno in tutti i casi ereditato il peccato di lui, e giustamente Dio li punisce**; sia nel caso che le anime discendano da quella di Adamo, sia nel caso, aggiunge poco accortamente, che le anime siano create separatamente per ciascun individuo; perchè, se i discendenti operano bene, è anche merito dei progenitori, ed il peccato dei progenitori continua nei discendenti. « **Si una anima facta est, ex qua omnium hominum animae trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit? Si autem singillatim fiunt in unoquoque nascentium (animae), non est perversum, immo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit** » (lib. III, c. XX, 56).

Das Verhältniss der memoria, des intellectus und der voluntas zu der Seele soll nicht wie das der Farbe oder Figur zu dem Körper oder überhaupt der Accidentien zu dem Substrat gedacht werden, denn diese können ihr Substrat (subiectum, ὑποκείμενον) nicht überschreiten, die Figur oder Farbe kann nicht Figur oder Farbe eines andern Körpers sein, der Geist (mens) aber kann durch die Liebe sich und auch anderes Lieben, durch die Erkenntniss sich und auch anderes Erkennen, sie theilen demgemäss die Substantialität mit dem Geist selbst, obschon derselbe die memoria, intelligentia und dilectio nicht ist, sondern hat. Alle jene Functionen können sich anch auf sich selbst wenden, der Verstand sich selbst erkennen, das Gedächtniss dessen gedenken, dass wir ein Gedächtniss besitzen, der freie Wille die Willensfreiheit anwenden oder nicht. Die Unsterblichkeit der Seele folgt philosophisch aus ihrem Theilhaben an der unweränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der ewigen Vernunft und mit dem Leben; die Sünde raubt ihr nicht das Leben, obwohl das selige Leben. Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott » (Ueberweg, op. cit., zweiter Theil, pag. 91).

Per quanto con queste ultime parole Agostino abbia, col suo mirabile genio, quasi intuito la moderna teoria dell'*eredità dei caratteri*, dobbiamo osservare che, se la punizione di Dio può spiegarsi nel caso che tutte le anime discendano da quella d'Adamo, non sappiamo spiegarla poi nell'ipotesi che le anime siano create singolarmente per ciascun individuo; pur ritenendola sempre ingiusta e nell'una e nell'altra ipotesi. E in questo siamo d'accordo collo stesso Agostino! Infatti nella sua epistola che reca il num. 109 della raccolta, e che abbiam riportata testè innanzi, egli rigetta l'ipotesi della creazione successiva delle anime, appunto perchè riconosceva giusta l'obbiezione dell'avversario Pelagio, il quale diceva: « *È ingiusto che un'anima nata oggi, e che non ha niente di comune con Adamo, porti la pena di una colpa così antica* » [1]. Come mai dunque afferma poi nel *De lib. arb.* che la punizione di Dio è giusta *in tutti i casi?* Evidentemente è una contraddizione, e non la prima che troviamo in Agostino circa la libertà morale dell'uomo; e noi ci contentiamo di rilevarla soltanto, senza venir meno per questo al profondo rispetto e alla grande ammirazione che l'opera maravigliosa di lui ci ha ispirati. Si comprende come in tempi in cui gli scritti si divulgavano a mezzo delle copie fatte dagli amanuensi, fosse malagevole ad un autore aver sempre presente tutto quello che aveva scritto innanzi, quando s'accingesse a trattare un nuovo argomento. E tanto più malagevole dovea esser ad Agostino, spirito ardente, mente feconda, che dettava contemporaneamente due o tre trattati, scriveva pastorali, predicava al popolo, confutava a voce e per iscritto tutte le sette e gli scismi che minacciavan continuamente in

(1) V. pag. 112.

Africa la chiesa cattolica, e che egli solo debellò tutti! Ma, se possiamo e dobbiamo scusar la contraddizione di Agostino, non dobbiamo e non possiamo giustificare l'affermazione di lui, che la punizione di Dio cioè nei discendenti di Adamo sia giusta in tutti i casi: anche noi diciamo con Pelagio che sarebbe iniquo punire nei figli le colpe dei padri.

Continuando nella esposizione del terzo libro, gli stolti, dice Agostino, muovono una sciocca obbiezione. Perchè molti bambini — essi dimandano — che per la loro età non possono aver peccato — sono prima straziati da morbi dolorosi e poi dalla morte? A che servono tali bambini? [1] Agostino risponde che anche questi bambini sono necessari all'ordine universale delle cose stabilito da Dio, e nulla nel mondo umano è superfluo, come nel mondo vegetale non è superflua nemmeno una foglia d'albero.

Dopo questa, egli deve confutare un'altra obbiezione, che sembra nuova, ma solo perchè è presentata sotto diversa forma. Dicono dunque gli avversari: « *O il primo uomo fu creato saggio, e allora come mai potè esser indotto a peccare? O non fu creato saggio, e allora Dio è l'autore di tutti i vizi e di tutti i peccati* ».

Agostino risponde che il primo uomo non fu creato nè sapiente, nè stolto, bensì capace, disposto ad acquistare la sapienza, e quindi atto a compiere i precetti divini; appunto com'è il bambino appena nato, che non è nè saggio,

(1) « Huic autem disputationi objici ab imperitis solet quaedam calumnia de mortibus parvulorum, et de quibusdam cruciatibus corporis, quibus eos saepe vidimus affligi. Dicunt enim: Quid opus erat ut nasceretur, qui, antequam iniret ullum vitae meritum, excessit e vita? Aut qualis in futuro iudicio deputabitur, cui neque inter justos locus est, quoniam nihil recte fecit, neque inter malos, quoniam nihil peccavit? » (*De lib. arb.*, lib. III, cap. XXIII, 66).

nè stolto, ma disposto, a mano a mano che cresce, per mezzo della educazione ad apprender la sapienza. Quindi conchiude; « **Si ergo ita factus est homo, ut quamvis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere, cui utique obtemperare deberet, nec illud iam mirum est, quod seduci potuit; nec illud iniustum, quod praecepto non obtemperans poenas luit; nec Creator eius auctor vitiorum est, quia non habere sapientiam nondum erat vitium hominis, si nondum ut habere posset acceperat. Sed tamen habebat aliquid, quo si bene uti vellet, ad id quod non habebat adscenderet** » (lib. III, c. XXIV, 72).

Così si chiude il *De libero arbitrio.*

Questa è la dottrina che Agostino col vasto suo genio ideò, e che fu legge per tutto il Medio Evo, divulgata dagli scritti di un altro illustre, Tommaso d'Aquino; e questa è la dottrina, che Dante immortalò nel divino poema [1].

Il Petavio nei suoi *Dommi teologici* dimostra come tutti i Padri della Chiesa per libertà abbiano sempre intesa l'indifferenza, ossia la facoltà di eleggere, e attribuita questa facoltà all'uomo nelle sue azioni morali. Nondimeno parecchi teologi eterodossi opinano che i Padri, i quali combattettero i Pelagiani, e S. Agostino specialmente, abbiano sostenuto contro cotesti eretici, *esser stato l'uomo, per la prevaricazione di Adamo, assolutamente spogliato della sua libertà.*

Ma, a dir vero, Agostino non merita tale accusa. Per quanto le prove e gli argomenti ch'egli porta in campo non siano tra loro coerenti, tuttavia egli ha ben chiaro il concetto fondamentale del libero arbitrio e della grazia.

(1) V. *Purg*, canto XVI.

Giacchè intendeva Pelagio per libero arbitrio un'eguale facilità ad operare il bene ed il male, una specie di equilibrio della volontà umana tra l'uno e l'altro. Donde inferivano i Pelagiani che la necessità della grazia distruggerebbe la libertà, siccome quella che inclinerebbe la volontà al bene e non al male [1].

Invece sostiene Agostino, la libertà, presa in tal senso, essersi trovata nel solo Adamo, prima che peccasse: aver l'uomo perduta *tal grande e fortunata libertà* (!) a cagione della sua prevaricazione; esser lui dalla concupiscenza assai più volto al male che non al bene; fargli d'uopo del soccorso della grazia per ristabilire in lui l'indifferenza quale era intesa da Pelagio [2]; per cui la grazia, ben lungi dal distruggere il libero arbitrio, può ripararne i guasti [3].

Ma altrove egli esclama: « **Quis nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit habendi plenam cum immortalitate iustitiam... Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccant maxime omnes qui cum delectatione peccant, quod eis libet** » [4].

Dunque non è più vero che la grazia serve a ristabilire l'equilibrio della volontà, perduto dopo il peccato di Adamo; giacchè, quando l'uomo s'abbandona al male, non vi è in guisa invincibile trascinato dalla concupiscenza; e

(1) V. *S. Gerol.*, dialogo III contro Pelag.
(2) Vedi *De spir. et litt.*, cap. XXX, 12; *Contra duas epist. pelag.*, cap. VIII, 24; *Ep. CCXVIII ad Vital.*, cap. III, 8 e cap. VI, 23.
(3) Vedi *De grat. Chr.*, XLVII, 52; *De grat. et lib. arb.*, I, 1.
(4) Vedi *Contra duas epist. pelag.*, lib. I, cap. II, 5

quando fa il bene, non è ad esso irresistibilmente determinato dalla grazia: chè sì nell'uno, come nell'altro caso, egli è veramente padrone di eleggere ed operare con pienissima libertà!

La contraddizione è evidente; e meglio ancora apparirà dalle pagine che seguono.

Capo VI.

La Grazia.

Il paganesimo greco è, al dire del Fonsegrive [1], la religione, in seno alla quale si sviluppò tutta la filosofia antica. La filosofia antica, aggiungiamo noi, fornì in gran parte i materiali occorrenti alla costruzione del cristianesimo. Interroghiamo quindi il paganesimo sulla dipendenza degli uomini dal potere degli dei; e scorgeremo per avventura l'influsso, che la filosofia pagana ha esercitato sulla definizione del dogma della grazia.

Il paganesimo greco sottomette tutti gli dei a Zeus. Questo dio supremo impone la sua volontà anche agli uomini, e tutto è sottoposto ai suoi ordini: « Zeus è l'etere, Zeus è la terra, Zeus è il cielo; sì, Zeus è tutto e colui che è al di sopra di tutto », dice Eschilo [2]. Ma i voleri di Zeus non sono arbitrari, capricciosi e senza ragione; il disordine non può regnare nell'universo. I voleri di Giove non dipenderanno dunque da lui solo. Una potenza formidabile e misteriosa si libra al di sopra di lui: si chiama Αἶσα o Μοῖρα. Queste due parole esprimono la parte di felicità o di dolore che è serbata a ciascun uomo. Questa parte ci è assegnata, senza che sia possibile mutarne un iota. Zeus stesso deve lasciar che si compiano i voleri della Moira. Egli vorrebbe, nell'*Iliade*, strappare alla morte Sarpedone, suo figlio, « il più caro degli uomini », che la Moira condanna a perire sotto i colpi di Patroclo; egli

(1) Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre;* Paris, 1896.
(2) Frammenti, 345, ed. Ahrens, Didot.

soffre e si duole, ma Giunone gli rammenta la sua natura divina, ed egli si sottomette alla legge (1).

« Gli stessi dei — esclama ancora Omero — non possono sottrarre un eroe che amano alla morte comune a tutti, quando la Moira funesta l'ha afferrato per coricarlo nell'ultimo sonno » (2). D'altra parte la somma intelligenza di Zeus lo convince a sottomettersi di buon grado alla Moira. Egli sposò in prima Metis, poi si unì a Temi (3), la personificazione della Legge, delle leggi fisiche e morali. Zeus non può quindi essere in disaccordo con la Moira, la quale non è che la prima e più alta personificazione della Legge.

Omero la chiama anche talora l'Aisa di Zeus (4), la Moira di Zeus (5), e questa espressione ha lo stesso significato dell'altra « la volontà di Giove » (6). Nei poeti posteriori ad Omero e ad Esiodo la Moira si divide in tre divinità che ereditano il suo nome, le tre Moirai, ed Euripide ce le rappresenta sedute ai piedi del trono di Giove (7). Da questo momento Zeus diviene Μοιραγέτης, cioè conduttore del destino. Egli solo governa il mondo, e le Moirai non sono altro che gl'istrumenti del suo dominio. « Queste dee, dice Eschilo, questi genî sottomessi alle giuste leggi, abitano ogni casa e dominano in tutti i tempi » (8). « Esse si chiamano *Cloto*, *Lachesi*, *Atropo*. Cloto, colei che fila, esprime la concatenazione fatale degli avvenimenti nella trama della

---

(1) *Iliade*, XVI, 431-61.
(2) ἀλλ' ἤ τοι θάνατον μὲν ὁμοίιον οὐδὲ θεοί περ
καὶ φίλῳ ἀνδρὶ δύνανται ἀλαλκέμεν, ὁππότε κεν δὴ
μοῖρ' ὀλοὴ καθέλῃσι τανηλέγεος θανάτοιο.
(3) *Teogonia*, 901.
(4) *Iliade*, IX, 608; XVII, 321.
(5) *Odissea*, III, 269.
(6) *Odissea*, XI, 297.
(7) *Peleo*, Framm. 2.
(8) *Eumenidi*, 961.

vita; Lachesi, la sorte che tocca all'uomo; Atropo, l'inflessibile necessità del destino. La lor azione incomincia dalla culla per finire nella tomba » (1).

Ma non son queste sole ministre di Giove. Questi versa sulla terra i beni ed i mali. Due recipienti son collocati dinanzi al soglio di Giove, e contengono i doni che egli distribuisce: l'uno il male, l'altro il bene. Quegli, a cui Giove lancia un po' dell'uno e un po' dell'altro, trova ora il male, ora il bene. Quegli invece, a cui dà solo dei mali, è votato agli oltraggi, la miseria crudele lo caccia per tutta la terra, ed egli erra disprezzato dagli dei e dagli uomini (2). La provvidenza di Giove si estende a tutto; egli vendica il delitto e ricompensa la virtù, talora egli spinge l'uomo a commettere colpe; ed a lui nello stesso tempo l'uomo deve la grazia, la bellezza, la virtù, tutto ciò che è buono e tutto ciò che è bello.

Parecchie divinità sono specialmente incaricate di procedere alla vendicazione della colpa: Ate, le Erinni e Nemesi. Ate è figlia di Giove, perniciosa dea dall'agile passo, la quale, con piedi che non toccano terra, scorre e si aggira sui capi degli uomini, e li trascina alla colpa (3). Neppure

---

(1) Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 283.
(2) δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
δώρων, οἷα δίδωσι, κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων·
ᾧ μεν κ' ἀμμίξας δώῃ Ζεὺς τερπικέραυνος,
ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ'ἐσθλῷ·
ᾧ δέ κε τῶν λυγρῶν δώῃ, λωβητὸν ἔθηκεν,
καί ἑ κακὴ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει,
φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.
(*Iliade*, XXIV, 527 seg.).
(3) πρέσβα Διὸς θυγάτηρ Ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται,
οὐλομένη· τῇ μεν θ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γάρ ἐπ' οὔδει
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει
βλάπτουσ' ἀνθρώπους·
(*Iliade*, XIX, 91 seg.).

Giove è sicuro dal suo fascino. Una volta ella lo spinse a pronunciare una sconsiderata parola circa la vicina nascita di Eracle, onde Euristeo giunse alla signoria di Argo destinata ad Eracle; Giove per questo adiratosi la cacciò dall'Olimpo. Essa si scaglia contro le opere degli uomini. Le *Lite* (Λιταί, suppliche, preghiere) la seguono lentamente e procurano di aggiustare ciò che essa ha danneggiato [1].

Si crederebbe dopo ciò che Zeus sia l'ispiratore e quindi l'autore delle colpe, perchè è Ate, figlia di Giove, che spinge a commetterle. E questo par che sia il concetto d'Omero, quando fa dire da Agamennone: « È Zeus e la Moira e l'Erinni che vola nelle tenebre che hanno gettato nel mio cuore la ferocia ». Agamennone fa pure ricadere sugl'immortali la colpa da lui commessa, rifiutando di restituire Briseide ad Achille. Egli non è stato che uno strumento nelle mani delle divinità onnipossenti. « Non son io la causa di questi avvenimenti » [2], esclama egli. Ma bisogna osservare che Omero non sviluppa qui il proprio pensiero, ma le

(1) καὶ γάρ τε Λιταί εἰσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,
χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμώ,
αἵ ῥά τε καὶ μετόπισθ' Ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι.
ἡ δ' Ἄτη σθεναρή τε καὶ ἀρτίπος, οὕνεκα πάσας
πολλὸν ὑπεκπροθέει, φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἶαν
βλάπτουσ' ἀνθρώπους· αἱ δ' ἐξακέονται ὀπίσσω.
ὃς μέν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἆσσον ἰούσας,
τὸν δὲ μέγ' ὤνησαν καί τ' ἔκλυον εὐχομένοιο·
ὃς δέ κ' ἀνήνηται καί τε στερεῶς ἀποειίπῃ,
λίσσονται δ' ἄρα ταίγε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι
τῷ Ἄτην ἅμ' ἕπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτίσῃ.
(*Iliade*, IX, 502 seg.).

(2) . . . . ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι,
ἀλλὰ Ζεὺς καὶ μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις ἐρινύς,
οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην
ἤματι τῷ, ὅτ' Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπηύρων.
ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ.
(*Iliade*, XIX, 85).

scuse di Agamennone, il quale ha tutto l'interesse ad accusare gl'immortali a suo vantaggio. Il vero concetto del poeta sembra piuttosto contenersi nelle parole ch'egli fa dire a Zeus al principio dell'*Odissea:* « Ah! come i mortali accusano gli dei! Essi dicono che i mali vengono da noi, quando son dessi che, per la lor follia, violando il destino, s'attirano delle sventure » [1]. Eschilo crede pure che Ate precipita a rovina soltanto gli uomini che la lor volontà stessa vi spinge [2]. È legge naturale che l'idea del delitto si presenti agli uomini, e, come legge, questa idea è « figlia di Zeus »; ma l'idea delittuosa spinge irresistibilmente al malfare soltanto coloro che già si son resi colpevoli o gl'infelici nati da una razza disgraziata e che devono espiar le colpe dei lor padri. Commetter nuovi delitti è la prima punizione di delitti antichi; ed in questo senso Omero può dire che Ate è inviata dalle Erinni. Quando il delitto non è la punizione d'una colpa anteriore, le ispirazioni di Ate sembrano non irresistibili, e l'uomo è allora, come lo dirà più tardi Aristotele, *il padre delle sue azioni.*

Ma in Omero Zeus dispensa agli uomini più beni che mali. È egli, ad esempio, che accresce o diminuisce, come a lui piace, il coraggio degli eroi [3]; è egli che ispira, come vuole, il genio degli artisti e dei poeti [4]. Gli agenti, per

(1) ὢ πόποι, οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται·
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.....
(*Odissea*, I, 32).

(2) *Persiani*, 732.

(3) Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἄνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε,
ὅππως κεν ἐθέλῃσιν· ὁ γὰρ κάρτιστος ἁπάντων.
(*Iliade*, XX, 242).

(4) . . . . . οὔ νύ τ' ἀοιδοὶ
αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος ὅς τε δίδωσιν
ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ.
(*Odissea*, I, 348).

mezzo dei quali ordinariamente egli dispensa i suoi doni, sono le belle figlie che ha avuto da Eurimone, *le Grazie*. « Per voi, o Grazie, tutto divien delizioso e dolce. Per voi l'uomo è bello, illustre e saggio. Senza di voi nemmen gli dei celebrano i lor cori o i lor festini. Voi sopraintendete a tutte le cose in cielo » [1]. Anche sulla terra si dice « Niente è amabile, seducente, giovine senza la presenza delle grazie, *χαρίεις*; tutto dispiace, ove esse non si trovino, *ἄχαρις* » [2]. Son desse che adornano Pandora nascente [3] e che profumano Afrodite quando ritorna a Pafo [4]; se le compagne di Nausicaa son belle, gli è perchè partecipano della beltà delle Grazie [5]; quando una cosa è bella, è opera delle Grazie [6].

Quale può esser dunque la condizione dell'uomo secondo le idee pagane? Non è egli in una dipendenza completa di Zeus, monarca assoluto dell'universo? Sembra evidente che tutto quello che nell'uomo costituisce una bontà positiva è un favore di Giove. E ciò che abbiam detto delle Grazie lo prova esuberantemente. V'ha somiglianze così evidenti col dogma cristiano della Grazia, che il Boursier, giansenista del principio del XVII secolo, ha consacrato una curiosa dissertazione per dimostrare il rapporto delle idee antiche con quelle da lui sostenute [7].

---

(1) PINDARO, *Olimpiche*, XIV, 4.
(2) CERQUAND, *Les Charites* (*Revue archéolog.*, 2e serie, t. VII, p. [illegible]).
(3) ESIODO, Ἔργα καὶ ἡμέραι, v. 73.
(4) ἔνθα δέ μιν χάριτες λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ
ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἐόντας,
ἀμφὶ δὲ εἵματα ἕσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι.
(*Odissea*, VIII, 364).
(5) *Odiss.*, VI, 18.
(6) χαρίτων ἔργα. — STRAB.
(7) BOURSIER, *De l'action de Dieu sur les créatures*, 2 vol. in 4°, Lille-Paris, 1713.

Noi rimandiamo alla citata memoria del Boursier chi voglia conoscere le particolari analogie da lui notate tra gli attributi delle Grazie pagane con quelli della Grazia cristiana. Per chi sa che la filosofia cristiana non sorse da sè, ma fu una emanazione della filosofia greca, come abbiamo già avuto occasione di notare innanzi [1], basterà quanto s'è detto finora per comprendere che l'idea della Grazia non era nuova, e che il genio di Agostino tentò mirabilmente di conciliarla col nuovo ed involuto meccanismo della religione di Cristo.

Sicchè passeremo senz'altro ad esaminare gli scritti di Agostino, che più direttamente si riferiscono al dogma della Grazia, e cioè i libri *De natura et gratia*, *De gratia Christi et de peccato originali* e *De correptione et gratia*.

Cominciamo dal **De natura et gratia.** Espone in prima Agostino che la natura umana, creata sana e senza alcun vizio, si corruppe poi per il peccato che il primo uomo commise col suo libero arbitrio. Quindi, come il malato ha bisogno del medico, così la natura umana ebbe bisogno del soccorso divino per risollevarsi dallo stato di colpa in cui era caduta; e il soccorso o la grazia divina si manifestò nella persona di Cristo, che da Dio si fece uomo e venne sulla terra ad offrire sè olocausto alla giustizia del Padre in pro dell'umanità sofferente: « *Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio, natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, iam medico indiget, quia sana non est. Omnia quidem bona, quae habet in formatione, vita, sensibus, mente, a summo Deo habet creatore et artifice suo. Vitium vero, quod ista naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et*

---

(1) V. pag. 82.

curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum est; sed ex originali peccato, quod commissum est libero arbitrio. Ac per hoc natura poenalis ad vindictam iustissimam pertinet. Si enim sumus iam in Christo nova creatura, tamen eramus natura filii irae, sicut et coeteri: Deus autem qui dives est in misericordia, propter multam delectionem qua dilexit nos, et cum essemus mortui delictis, convivificavit nos Christo, cuius gratia sumus salvi facti » (III, 3).

La grazia non è data secondo i meriti di ciascuno, come sosteneva Pelagio, ma è gratuita: « **Haec autem Christi gratia, sine qua nec infantes, nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur, propter quod et gratia nominatur** » (IV).

Tanto è vero che la grazia è gratuita, che per il peccato originale era giustizia che tutti quanti fossero dannati: giacchè, come dice l'apostolo Giovanni: « *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et item in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt* » (*Rom.*, V, 12).

Se non che Pelagio ne cava che la natura umana fosse stata depravata o corrotta dal peccato. Egli diceva: « *Primo de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et immutata natura. Unde ante omnia quaerendum puto quid sit peccatum: substantia aliqua, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur* ». E poi soggiunge: « *Credo ita est.* **Et si ita est, quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret?** » (XIX).

A questa obbiezione di Pelagio così risponde Agostino: « *Abstinere a cibo non est substantia, et tamen substantia*

corporis, si omnino abstinetur a cibo, ita languescit, ita valetudinis inaequalitate corrumpitur, ita exhauritur viribus, ut si aliquo modo perduret in vita, vix possit ad eum cibum revocari, unde abstinendo vitiata est. Sic non est substantia peccatum: sed substantia est Deus, summaque substantia, et solus verus rationalis creaturae cibus; a quo per inobedientiam recedendo et per infirmitatem non valendo capere quo debuit et gaudere, audis quemadmodum dicat: percussum est sicut foenum et aruit cor meum, quoniam oblitus sum manducare panem meum? » (XX).

Un punto capitale della dottrina Agostiniana è il seguente: per peccare basta il nostro libero arbitrio, non così per tornare allo stato di giustizia: « **Sic homo factus, ut de iustitia quidem possit in peccatum ire, et de peccato ad iustitiam redire non possit: sed ut in peccatum iret suffecit et liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit; ut autem redeat ad iustitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est: opus habet vivificatore, quia mortuus est** » (XXIII, 25).

L'inizio di ogni peccato è la superbia; e Dio non guarisce tutto d'un tratto la superbia, perchè gli uomini attribuirebbero la vittoria di lor guarigione a sè stessi, non a lui, e quindi peccherebbero di nuovo.

Quanto alla grazia, questa si distingue in *preveniente* e *susseguente*: « *Ubi quidem operamur, et nos: sed illo operante cooperamur, quia misericordia eius praevenit nos. Praevenit autem ut sanemur, quia et subsequetur ut glorificemur: praevenit ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere. Utrumque enim scriptum est: et « Deus meus misericordia eius praeveniet me » et « miseri-*

cordia tua subsequetur me per omnes dies vitae meae» (XXXI, 35).

Ma Agostino crede bene di avvertire qui che, predicando l'efficacia della grazia divina, non si esclude affatto il libero arbitrio della volontà umana. « **Non enim cum ista commemoramus, arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus** » (XXXII).

Quindi, per dimostrare l'inferiorità della natura umana a quella divina, afferma che, anche essendo senza alcun peccato, non si eguaglia la natura umana a quella di Dio. Ma vivere senza peccato è cosa impossibile: invece morire senza peccato è possibile. Soltanto Maria visse senza peccato: niuno fra gli altri Santi e Sante fu privo di colpa. Se non che Pelagio non faceva questione, se vi fossero stati o no uomini senza peccato, ma domandava se avrebbero potuto essere senza peccato. Agostino a tale domanda risponde di no. Ma poco dopo ammette anch'egli la possibilità di non peccare: peraltro, Agostino l'attribuisce al libero arbitrio dell'uomo, Pelagio invece alla grazia divina. Questi scrive infatti: « *Ipsa non peccandi possibilitas non tam in arbitrii potestate, quam in naturae necessitate est. Quidquid in naturae necessitate positum est, ad naturae pertinere non dubitatur auctorem, utique Deum. Quomodo ergo absque Dei gratia dici existimatur, quod ad Deum proprie pertinere monstratur?* » (LI, 59).

Comunque stia la cosa, certo è che l'uomo pecca sempre, ed è in certo modo costretto a peccare, non dalla condizione, ma dai vizi della sua natura: « *Quod autem ex vitiis naturae, non ex conditione naturae, sit quaedam peccandi necessitas, audiat homo,* **atque ut eadem necessitas non sit discat Deo dicere: De necessitatibus meis educ**

me » (LXVI, 79) [1]. I peccati, come le malattie si possono evitare in due modi: « *Duobus enim modis etiam in corpore cavetur morbi malum, et ut non accidat, et ut si acciderit, cito sanetur: ut non accidat caveamus dicendo: Dimitte nobis debita nostra. Sive ergo immineat, sive insit, caveri potest* » (LXVII, 80).

Passiamo ora al libro **De Gratia Christi,** che insieme coll'altro sul peccato originale, Agostino scrisse contro Pelagio e Celestio. Pelagio affermava che la grazia di Cristo non era necessaria, nè per le singole ore e momenti, e nemmeno per i singoli atti. Di più riponeva la grazia o nella natura, o nel libero arbitrio, o nella legge e nella dottrina, e la faceva consistere soltanto nella rivelazione di quello che si deve fare, non nell'assistenza e cooperazione divina. Questo scriveva Pelagio nel suo libro *Pro libero arbitrio.* Ma Agostino risponde: « *Sed nos eam gratiam volumus iste* (scilic. Pelagio) *fateatur, qua futurae gloriae magnitudo non solum promittitur, verum etiam creditur et speratur nec solum revelatur sapientia, verum et amatur: nec solum suadetur omne quod bonum est, verum et persuadetur* » (X). Inoltre la grazia, secondo Agostino, ci spinge ad operare e ad amare le buone azioni: « *Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut credita diligamus* » (XII). Quindi questa grazia si può anche chiamare *dottrina*, giacchè chi apprende per mezzo della grazia fa in tutto quello che apprese di dover fare. Su questo punto Agostino si trova in certo modo d'accordo con Pelagio. Ma Pelagio ammetteva che la volontà buona e la volontà cattiva derivassero da un unico tronco. Ago-

---

(1) Basterebbero queste poche parole per affermare che Agostino credeva in fondo alla necessità delle umane azioni, e fu quindi anch'egli, insciente o nolente, un determinista.

stino invece parla di due radici, *caritas* e *cupiditas*, che s'immagina come due alberi, dei quali il primo dà origine alla buona, l'altro alla cattiva volontà; cioè la *caritas* è radice dei buoni, la *cupiditas* dei malvagi: « *Unde si duae arbores bona et mala, duo sunt homines bonus et malus, quid est bonus homo nisi voluntatis bonae? Et quid est homo malus nisi voluntatis malae, hoc est arbor radicis malae?* » (XVIII). Un altro punto di contrasto tra Pelagio e S. Agostino era questo: Pelagio riconosceva da Dio soltanto la possibilità del ben pensare e quindi del ben fare: il ben pensare proprio e il ben fare attribuiva all'uomo: « *Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit, qui hoc posse adiuvat:* **quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus nostrum est** » (XXV). Agostino questa volta, invece di confutare l'avversario, lo esorta con buone parole a desistere dalla sua dottrina e a tornare in grembo della chiesa cattolica. Ma subito lo attacca di nuovo a proposito dei meriti che precedono la grazia: Pelagio sosteneva che questa vien data secondo i meriti: Agostino invece afferma che nessun merito la precede: « *Nam quae merita bona tunc habere poteramus, quando Deum non diligebamus? Ut enim accipere dilectionem qua diligeremus, dilecti sumus, cum eam nondum haberemus* » (XXVI).

Riassumendo le idee di Pelagio sulla grazia, possiamo dire che egli identifica la grazia colla legge e colla dottrina, asseriva che questa era data secondo i meriti di ciascuno: sosteneva l'aiuto della grazia consistere solo nella rivelazione della dottrina e poi nella remissione dei peccati e nella imitazione di Cristo; perciò stimava che le orazioni servissero soltanto per ottenere da Dio la rivelazione della dottrina, non per ricevere l'aiuto necessario a compiere ciò

che da Dio era stato rivelato. Nondimeno, Pelagio si difendeva con sicuro linguaggio dall'accusa ch'egli impugnasse il libero arbitrio e la grazia: « *Legant etiam* — scriveva — *recens meum opusculum, quod pro libero nuper arbitrio edere compulsi sumus; et agnoscent quam inique nos negatione gratiae infamare gestierint, qui per totum pene ipsius textum operis perfecte atque integre et liberum arbitrium confitemur et gratiam* » (XLI).

Ma Agostino che analizzava con profondo acume le dottrine degli avversari, non potea contentarsi di tale equivoca dichiarazione di Pelagio; e seguitò quindi a combatterlo scrivendo contro di lui e Celestio il libro **De peccato originali**, che non è altro, se non la storia dell'eresia di Pelagio, dei varii concilii in cui fu esaminata la sua dottrina, e infine della sua condanna da parte del papa e dell'imperatore.

Pelagio nel suo trattato *Pro libero arbitrio* aveva scritto che i discendenti di Adamo non avevano affatto ereditato la sua colpa, e che solo a lui aveva nociuto il peccato commesso, non a tutto il genere umano. « *Omne bonum ac malum quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur: atque ante actionem propriae voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit* ». E altrove: « *Adae peccatum ipsi soli obfuisse, et non generi humano; et infantes qui nascuntur, in eo statu esse, in quo fuit Adam ante praevaricationem* » (XIII, 14).

Quanto ai fanciulli morti senza battesimo diceva Pelagio: *Sine baptismo parvuli morientes, quo non eant scio, quo eant nescio*; cioè, spiega Agostino stesso l'opinione dell'avversario, non vanno nel regno dei cieli, nè all'inferno, perchè non han commesso alcun peccato; nè sono macchiati dal

peccato originale. Ma Agostino confuta tale insinuazione, come anche l'altra messa in campo da Pelagio e Celestio insieme, che cioè gli antichi giusti, vissuti prima di Cristo, non fossero stati liberati da Cristo medesimo e condotti alla gloria del cielo. Agostino dimostra coll'autorità delle Sacre Scritture che tali uomini ebbero fede nell'incarnazione e venuta di Cristo in terra, e per questa fede meritarono la salvezza eterna. Confuta quindi l'opinione di Pelagio, che il matrimonio sia un male e non sia permesso; afferma che permesse sono le nozze, e solo raccomanda la pudicizia coniugale, come dote necessaria a renderle giuste e sante; aggiunge che tre sono i beni del matrimonio: « *generandi ordinatio, fides pudicitiae, connubii sacramentum* » (XXXIV, 39).

Tanto è vero che il matrimonio è lecito, dice Agostino, che le nozze tra il primo uomo e la sua compagna sarebbero avvenute egualmente *non praecedente peccato:* il peccato fu la libidine che accompagnò le nozze; per questo peccato il dolore affligge le partorienti, e il genere umano fu votato alla morte. « *Sic enim modo non invenio sine pruriente libidine concumbentem, sicut non invenio sine dolore et gemitu parturientem, sine futura morte nascentem; et tamen secundum scripturarum sanctarum veritatem, gemitus parturientis et mors hominis non fuisset, si peccatum non praecessisset* » (XXXVI, 41).

Aggiunge quindi che il matrimonio al solo scopo di perpetuare la specie umana non è peccaminoso: diventa colpevole, quando ci lasciamo adescare dalla voluttà: « *Nuptialis autem concubitus, quem matrimoniales quoque iudicant tabulae, caussa procreandorum fieri filiorum, per se ipsum prorsum, non in comparatione fornicationis, est bonus: qui tametsi propter corpus mortis, quod nondum est resurrectione renovatum, sine quodam bestiali motu, de quo natura erubescit humana, non potest fieri; tamen ipse concubitus non est peccatum, ubi ratio libidine utitur ad bonum, non superatur ad malum* » (XXXVIII, 43).

Ma questa è una divagazione. Tornando allo argomento principale, Agostino afferma **che per mezzo del battesimo l'uomo è completamente rigenerato; giacchè non solo gli sono rimessi i peccati fatti, ma sono in certo modo purgati anche i suoi istinti viziosi:** « *Ac per hoc (baptisma) non solum peccata omnia, quorum nunc remissio sit in baptismo, quae reos faciunt, dum desideriis vitiosis consurtitur atque peccatur; verum etiam ipsa desideria vitiosa, quibus si non consentitur, nullus peccati reatus contrahitur, quae non ista, sed in alia vita nulla erunt, eodem lavacro baptismatis universa purgantur* » (XL, 44).

In fine del libro Agostino cita l'autorità di S. Ambrogio per confondere e debellare in tutto Pelagio e i suoi seguaci.

L'altro scritto di Agostino che più specialmente si occupa della grazia è il libro **De correptione et gratia,** diretto a Valentino ed agli altri monaci Adrumetini. Comincia egli coll'affermare che il desiderare la grazia divina è già per sè stesso un principio di grazia. Per grazia divina si deve intendere la grazia di Cristo: « *Intelligenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive cogitando, sive volendo, et amando, sive agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsâ quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsâ faciant cum dilectione quod sciunt* » (II, 3).

Gli Apostoli ammaestravano e pregavano per ottenere che gli uomini seguissero i precetti di Cristo: « *Apostolus*

praecipit ut habeatur caritas: corripit quia non habetur caritas; orat ut abundet caritas. O homo, in praeceptione cognosce tuo te vitio non habere, in correptione cognosce quid debeas habere, in oratione cognosce unde accipias quod vis habere » (III, 5).

Dimostra quindi Agostino la necessità della correzione, giacchè non tutti seguono i precetti di Cristo tramandati per mezzo degli Apostoli; l'utilità della correzione è maggiore o minore secondo la diversità dei peccati, ed è efficace *quando supernus medicus respicit*. Colla testimonianza ed autorità di S. Giovanni afferma poi che giustamente sono corretti e rimproverati coloro che non obbediscono a Dio ed alle sue leggi, anche se non abbiano ancora ricevuta *gratiam obediendi*.

Un altro dono necessario, secondo Agostino, a ben vivere, è il **dono della perseveranza** (1); perciò sono da correggere coloro che tale virtù non posseggono; **tanto più che, se muoiono senza averla acquistata, saranno certamente dannati**. Coloro invece che acquistano la virtù della perseveranza diventano gli eletti, eletti *non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis et omne meritum*, e **degli eletti niuno perisce** (2). Per la elezione si richiede una duplice *vocatio:* infatti « *multi vocati, pauci electi;* non tutti i chiamati diventano eletti : *quicumque enim electi, sine dubio etiam vocati; non autem quicumque vocati, consequentur electi* » (VII, 11, 12, 13, 14).

Ma — giustamente si osserva — perchè il dono della perseveranza ad alcuni è dato, e ad altri no? Chi ben guardi, molta importanza ha nelle dottrine di Agostino il dono

(1) V. *De dono perseverantiae* in tom. X, ediz. citata.
(2) V. *De praedestinatione sanctorum*, ibidem.

della perseveranza; giacchè è come il perno attorno a cui viene ad adattarsi la grazia divina, è come il necessario substrato di essa. Perciò domandavano gli avversari con quali criterii, e perchè non a tutti era concesso tale inestimabile dono. Ed Agostino, il quale anch'esso, come tutti quanti i teologi, davanti ai più importanti problemi della religione ammette il mistero, risponde che la cosa dipende dall'imperscrutabile giudizio divino: « **Hic si a me quaeratur, cur eis Deus perseverantiam non dederit, quibus eam qua christiane viverent, dilectionem dedit: me ignorare respondeo** » (VIII, 17).

Ciò che Agostino può affermare con certezza è che, non per mezzo della libertà la volontà acquista la grazia, ma per mezzo della grazia acquista la libertà: « **Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem** » (VIII, 17).

Agli eletti non nuocciono nemmeno i peccati, anzi giovano loro: « *Talibus Deus diligentibus eum omnia cooperatur in bonum; usque adeo prorsus omnia, ut etiam si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciant proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores* » (IX, 24)

Qui, per inevitabile conseguenza logica, gli avversari propongono una questione che Agostino si accinge a definire coll'aiuto di Dio. La questione è la seguente: **il primo uomo, cioè Adamo, ebbe o no da Dio il dono della perseveranza?**

Se Adamo perseverò in quello stato di giustizia e di rettitudine col quale fu creato senza vizio da Dio, certamente egli non peccò, nè abbandonò il suo stato di giustizia e il

suo Creatore. Ma la verità dimostra ch'egli ha peccato e disertato dalla retta via. **Dunque egli non ebbe il dono della perseveranza; e se non l'ebbe, certo fu per non averlo ricevuto. E allora si può dire ch'egli peccò per non aver perseverato, quando non ricevette il dono relativo?**

Evidentemente era difficile per Agostino, per quanto grande fosse il suo ingegno e inesauribili le sue risorse dialettiche, dare una risposta soddisfacente a tali incalzanti domande. Quindi egli si limita a dire: « **Deus sic ordinasse angelorum et hominum vitam ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium iustitiaque iudicium** » (X, 27).

Infatti alcuni degli angeli per il loro libero arbitrio si ribellarono a Dio, e quindi furono scacciati dal cielo e condannati in eterno. Lo stesso, o quasi, accadde all'uomo: « **Sic et hominem Deus fecit cum libero arbitrio, et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum, quia et non mori et miserum non fieri in sua potestate esse sentiebat. In quo statu recto ac sine vitio si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam merito, huius permansionis, beatitudinis plenitudinem, qua et Sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret. Nam neque ipse posset etiam in paradiso beatus esse, immo ibi non esset, ubi esse miserum non deceret, si, cum sui casus praescientia timore tanti mali miserum faceret. Quia vero per liberum arbitrium Deum deseruit, iustum iudicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae**

in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur. Quotquot enim ex hac stirpe gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, quia iam tenentur obstricti. Unde etiam si nullus liberaretur, iustum Dei iudicium nemo iuste reprehenderet » (X, 28).

In conclusione Adamo non ebbe il dono della perseveranza; nè ebbe la grazia di cui, per essere egli stato creato giusto e senza macchia, non aveva alcun bisogno: ebbe invece il libero arbitrio, per mezzo del quale poteva conservarsi nella condizione, in cui Dio l'aveva posto nell'atto della creazione: egli preferì invece disertare il bene; quindi fu giustamente punito insieme con tutta la stirpe, che seminalmente peccò con lui [1].

Ritornando all'argomento principale del libro, Agostino dice che la grazia e la correzione non sono in contrasto tra loro, come alcuno potrebbe credere: « *Patiantur ergo homines se corripi quando peccant, nec de ipsa correptione contra gratiam argumententur, nec de gratia contra correptionem, quia et peccatis iusta poena debetur, et ad ipsam pertinet iusta correptio, quae medicinaliter adhi-*

(1) Si obbietterà che il dono della perseveranza è necessario appunto dopo la caduta del primo uomo, e non era necessario prima. E noi affermiamo che non è necessario nemmen dopo; o altrimenti non è vera l'asserzione di Agostino, già innanzi riportata, cioè che *lavacro baptismatis universa peccata purgantur.* Perchè, ammessa la verità di questa sentenza, l'uomo prima del peccato e l'uomo battezzato si trovano nello stesso stato d'innocenza: e quindi il dono della perseveranza o non faceva d'uopo a nessuno dei due, o se abbisogna all'uno, abbisognava anche all'altro. Checchè si possa dire in contrario, è, come si vede e col maggior rispetto dovuto a S. Agostino, tutto un vecchiume teologico che vacilla e minaccia di crollare al più lieve soffio d'una critica sana ed imparziale. A ogni modo si ribadisce sempre più l'assunto del nostro lavoro, cioè il determinismo di S. Agostino.

betur, etiam si salus aegrotantis incerta est: ut si is qui corripitur ad praedestinatorum numerum pertinet, sit ei correptio salubre medicamentum, si autem non pertinet, sit ei correptio poenale tormentum » (XIV, 43).

Termina Agostino il libro, spiegando come la correzione sia diversa secondo la diversità delle colpe; e come, non essendo noto quali siano quelli predestinati da Dio, coloro che sono preposti a comunanze religiose debbono cercare per mezzo dell'orazione, della predicazione e della correzione la salvezza di tutti i loro subordinati e dipendenti: « *Corripiantur itaque a praepositis suis subditi fratres correptionibus de caritate venientibus, pro culparum diversitate diversis, vel minoribus vel amplioribus. Quia et ipsa quae damnatio nominatur, quam facit episcopale iudicium, quia poena in Ecclesia nulla maior est, potest, si Deus voluerit, in correptionem saluberrimam cedere atque proficere. Neque enim scimus quid contingat sequenti die; aut ante finem vitae huius de aliquo disperandum est; aut contradici Deo potest, ne respiciat et det poenitentiam, et accepto sacrificio spiritus contribulati cordisque contriti a reatu quamvis iustae damnationis absolvat, damnatumque ipse non damnet. Pastoralis tamen necessitas habet, ne per plures serpant dira contagia; separare ab ovibus sanis morbidam: ab illo cui nihil est impossibile, ipsa forsitan separationem sanandam. Ne-* **scientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat, sic affici debemus caritatis affectu, ut omnes velimus salvos fieri** » (XV, 46).

Con questo abbiamo finito la rassegna delle principali opere di Agostino, che più specialmente si riferiscono alla grazia.

Certo, poche materie religiose furono soggetto di tante

discussioni fra i teologi come questa della grazia, la quale va anche annoverata fra le poche che tennero divisi i pareri sia dei cattolici, sia degli eretici.

In generale dobbiam dire che per *grazia* s'intende *qualunque dono conceduto da Dio agli uomini liberalmente e senza alcun merito, in ordine sia alla presente, sia alla futura vita:* onde i teologi distinguono tra grazie **naturali** e **soprannaturali**, ossia riguardanti l'umana salvezza; e intendono per le prime quanto ci viene da Dio creatore, cioè la vita, la conservazione, e pregi dell'animo e del corpo. Son questi benefizi che domandano gratitudine da noi; non grazie propriamente dette. Per grazie in ordine alla salute s'intendono gli aiuti tutti e i mezzi che possono condurre alla vita eterna. Di questi segnatamente discorrono i teologi nel trattar della grazia; e in tal senso la definiscono in genere, **un dono soprannaturale da Dio gratuitamente e pei meriti di Gesù Cristo accordato alle creature ragionevoli per condurle all'eterna salvezza.**

Ciò posto, la grazia si divide in più maniere. La grazia **esteriore** *consiste nei soccorsi che possono recar l'uomo ad operare il bene;* ed in questa son compresi la predicazione del Vangelo, la legge divina, le pie esortazioni e l'esempio dei grandi. La grazia **interiore** *è quella onde l'uomo vien mosso internamente e suscitansi in lui i buoni pensieri, santi desideri, pie risoluzioni.* Ma fra i doni soprannaturali, alcuni vengono direttamente concessi per utilità e santificazione di chi li riceve, quali i soccorsi testè indicati; altri principalmente a vantaggio altrui, come il dono delle lingue, lo spirito di profezia, la podestà di operar miracoli, i quali doni per sè nulla conferiscono alla santificazione di colui che ne è fornito, giovano però a fare che utilmente si adoperi alla salvezza degli altri. Questa seconda

specie di favori è detta dai teologi **gratia gratis data**; la prima **gratia gratium faciens,** perchè ogni beneficio che giovi a renderci migliori, tende altresì a farci più accetti a Dio.

La grazia **attuale** necessaria per cominciare e compiere un'opera buona è *un dono passeggero dato da Dio affinchè possiamo operare alcuna cosa buona, adempiere un precetto, superare una tentazione.* Di questa specie si tratta nelle dispute agitate dai teologi sulla dottrina della grazia. *Considerata nella maniera colla quale opera in noi e ci previene,* la grazia attuale si chiama **preveniente;** si chiama poi **cooperante** e **susseguente** *perchè opera con noi.* La necessità della grazia per fare un'opera meritoria e utile all'eterna salute, e la libertà che ha l'uomo di resistere ad essa, furono motivo perchè si distinguesse la grazia *attuale operante* in grazia *efficace* ed in grazia *sufficiente:* essa è **efficace** *quando ottiene il suo effetto ; è* **sufficiente** *quando non lo conseguisce a cagione della resistenza stessa della persona che la riceve.* Da noi e per noi solamente non possiamo meritare la grazia efficace, ma dobbiamo domandarla con la preghiera, per cui ci viene concessa da Dio. Questa grazia illumina l'intelletto, ci fa conoscere quello che dobbiamo fare, ed occupando il nostro cuore ci reca a fare il bene.

Dopo aver mostrato che cosa è la *grazia,* non possiamo passare sotto silenzio le discussioni, cui diede luogo fin dai primi secoli dell'era cristiana, e a cui abbiamo già accennato parlando della controversia tra S. Agostino e Pelagio.

Essendo la natura della grazia, il modo con cui opera, il come si concilii colla libertà dell'uomo tanti misteri, non è punto a maravigliare che i teologi, cercando di spiegarli, abbiano professàti sistemi diversi.

I Pelagiani, i Semipelagiani, gli Arminiani, i Sociniani combatterono la necessità e l'influenza della grazia, sotto pretesto di difendere il libero arbitrio. I primi ricusarono assolutamente di riconoscere *la necessità della grazia interiore.* I Pelagiani, come i Sociniani e gli Arminiani, non trovavano, a detta loro, nella Scrittura questa necessità della grazia interiore e preveniente; e però non la ammettevano. S. Agostino, come abbiamo già visto in parte contro Pelagio e Celestio, dimostrò la falsità del loro sistema citando i testi stessi della Scrittura. Secondo loro, questa necessità della grazia distruggeva il libero arbitrio, ch'essi definivano un potere eguale di scegliere il bene od il male; ma Agostino volle dimostrare che la loro nozione del libero arbitrio era inesatta; giacchè l'uomo, dopo il peccato originale inclinando maggiormente al male che al bene, ha d'uopo della grazia per rimettersi in equilibrio [1]. Quantunque i Semipelagiani non negassero assolutamente la grazìa come quella che presiede, non la consideravano punto come **preveniente,** ma quale **prevenuta,** ossia meritata dalle buone azioni dell'uomo; essi non la tenevano per necessaria al cominciamento della salvezza, e la grazia abituale dicevano potersi conservare fino alla morte senza alcun soccorso particolare.

A por fine a tante controversie, la Chiesa decise secondo la dottrina tradizionale esposta e sostenuta da Agostino, *cioè che la grazia interiore è necessaria all'uomo, non solamente per fare un'opera buona meritoria, ma anche per avere il desiderio di farla, e che il semplice desiderio di una grazia è già una grazia: onde consegue che qua-*

---

(1) Vedi la contraddizione che in proposito abbiam colta nello stesso Agostino a pag. 121-22.

lunque grazia è gratuita. La Chiesa proclamò pure il principio di Agostino, *vale a dire che a perseverare nella grazia abituale l'uomo ha bisogno di speciale soccorso di Dio, chiamato* **dono della perseveranza;** *perciò si conchiude che Dio* **predestina** *alla grazia*. La *grazia* è gratuita in questo senso, che non è la mercede o la ricompensa delle buone disposizioni o degli sforzi che l'uomo fa per meritarla, siccome abbiamo visto che pretendevano i Pelagiani; non già che possa mai essere per l'uomo la ricompensa, la mercede del buon uso fatto d'una grazia anteriormente ricevuta, e che la grazia non meriti d'essere accresciuta; ma perchè, secondo si esprime San Paolo (*Rom*. II, 6): *Se è una grazia, non viene dalle nostre opere; altrimenti tal grazia non sarebbe grazia*. D'altra parte Iddio non è punto determinato a concederla a motivo del buon uso che prevede ne verrà fatto, e Dio, come osserva Bossuet, vedendo in tutte le circostanze che il peccatore si convertirebbe ricevendo tale o tal altra grazia, si troverebbe obbligato di conceder *grazie efficaci* a tutti gli uomini, in tutte le circostanze della loro vita.

La distribuzione universale della *grazia attuale* fu il soggetto di molte dispute. Proclamata la necessità di questo dono di Dio per tutti gli uomini, sarebbe empio pretendere che Dio non la concedesse a tutti. **Ma non è a tutti ugualmente distribuita; nè, secondo la Chiesa, è ingiusta tale ineguaglianza,** perchè dessa, come osserva S. Agostino, non deve farci maggior meraviglia che l'ineguaglianza dei doni naturali, che sono pure gratuiti; e Dio dispone sì di questi che di quei doni soprannaturali.

L'uomo può egli resistere alla grazia interiore, ed infatti vi resiste egli spesso? A risolvere tale questione basta osservare, dicono i teologi, nella coscienza nostra, che spesso abbiamo commesso dei peccati, non perchè ci mancasse la grazia, ma per avere colla propria volontà ad essa resistito. Ciò è chiaramente attestato dalla Scrittura, da S. Paolo, da S. Stefano, da S. Agostino e da altri Padri e Dottori della Chiesa. Eppure una delle proposizioni di Giansenio diceva che *in istato di natura decaduta, non si resiste mai alla grazia interiore;* la qual dottrina fu condannata come eretica, ed era già stata proscritta dal Concilio di Trento.

Anche l'efficacia della grazia diede argomento a dispute non poche. Gli uni volevano che tale efficacia procedesse dal consenso della volontà, e riguardavano la grazia solamente qual causa morale delle nostre azioni; gli altri pretendevano ch'essa risiede nella grazia stessa, e però la considerano qual causa fisica.

Per quanto Agostino e molti altri filosofi e teologi cristiani si sforzino di conciliare il libero arbitrio dell'uomo e la grazia di Dio, due termini cioè indubbiamente contrastanti, nondimeno non si può negare che l'intuizione cristiana della grazia si avvicina in certo modo alla verità; **viene cioè a riconoscere che l'uomo non è libero nelle sue azioni.** Se è vero infatti, come afferma Agostino e come abbiamo già esposto con le sue stesse parole, che dopo il peccato originale il bene non è più possibile all'uomo altrimenti che per mezzo della grazia, è ovvia la conseguenza che non esiste l'assoluta libertà d'azione e che la volontà umana è **determinata.** La Chiesa non poteva andare più oltre, perchè le religioni in genere hanno lor fondamento nei concetti di *morale*, di *dovere*, e predicano in ispecie la *responsabilità* individuale delle azioni; la quale responsabilità presuppone naturalmente la libertà. Perciò la Chiesa cattolica non poteva disconoscere il libero arbitrio; e, non

ostante le prepotenti contraddizioni tra questo e la grazia si sforzò di conciliare i due concetti, non accorgendosi per altro che andava incontro ad un pericolo.

Il pericolo era che si movesse accusa d'ingiustizia all'opera divina, pel fatto che la grazia non è distribuita a tutti, nè egualmente a coloro cui è concessa. L'accusa fu mossa, e Agostino dovè confutarla. I Pelagiani, credendo di avvicinarsi più di altri alla verità, sostenevano che la grazia è data secondo i meriti di ciascuno; Agostino invece affermò ch'essa era *gratia gratis data*. Ma allora — giustamente osservano gli avversari — di fronte alla giustizia divina non si trovano tutti nelle stesse condizioni; perchè da una parte stanno coloro che hanno ottenuta la grazia e il dono della perseveranza, e dall'altra quelli che sono stati abbandonati al loro libero arbitrio: libero arbitrio che poteva e doveva volgersi soltanto al male, perchè, dopo il peccato originale, per fare il bene è necessaria la grazia divina.

Ma Agostino, dottore della grazia, di quel domma cioè, in cui, come dice il Fiorentino, si compendia tutta la relazione tra la libertà umana e l'azione divina, trovò buoni argomenti per attenuare la gravità delle accuse. Egli espose nei suoi scritti che basta *desiderare la grazia* e *pregare* per ottenerla, che anzi il desiderarla è già per sè stesso un principio di grazia.

Resterebbe a vedere da chi e come ha origine il desiderio della grazia. Secondo S. Agostino, esso proviene dal libero arbitrio dell'uomo. Ecco dunque che il libero arbitrio non è più il *liberum arbitrium indifferentiae*, non è più il vasto e sconfinato campo, in cui la volontà umana possa esercitare liberamente la sua scelta, ma è invece un esiguo spazio dove può appena muovere il primo passo. Si potrebbe considerar quasi come un breve ripiano a mezza costa di un

monte ripido e brullo, donde l'uomo, dopo un attimo quasi impercettibile di riflessione, deve muoversi, e, o eleggere di salire lentamente coll'aiuto di Dio fino alla cima, o preferire di precipitarsi giù per la china fino al fondo, con la certezza di arrivarvi più morto che vivo. Ora, chi corre volontariamente alla morte? Eppure vi son molti, anzi la maggior parte degli uomini, secondo la dottrina della Chiesa, i quali deliberatamente corrono alla morte e alla perdizione eterna. Si salvano soltanto quelli che sono stati prescelti da Dio, cioè i *predestinati*, a cui Dio concede la sua grazia.

Come sopra tanti altri argomenti, così anche sulla predestinazione erano in disaccordo S. Agostino e Pelagio. Giacchè — come nota il Barzellotti — Pelagio insegnava che Dio, innanzi la creazione, contò fra gli eletti coloro che previde che sarebbero stati santi e immacolati per opera del loro libero arbitrio. S. Agostino rifiutò tal dottrina, come quella che non facendo dipendere la virtù degli eletti dall'impulso irresistibile della grazia, ma dal loro merito istesso, contraddiceva alla Scrittura. I giusti son predestinati alla grazia non già per merito loro, ma per assoluto arbitrio di Dio, che li trasceglie ab eterno da tutta quanta la specie umana, dannata per colpa di Adamo; e per i meriti di Cristo li chiama, mediante la grazia, alla fede e alla salute, gli altri abbandonando alla loro prava natura e alle conseguenze della sua giustizia.

Mi piace di riportar qui, a mo' di conclusione del presente capitolo, le belle parole, che nella memoria già citata il Barzellotti scrive sulla dottrina di Agostino.

« Il sistema della Grazia e della Predestinazione in Agostino — egli dice — è la più alta cima teologica a cui il problema della libertà si leva nella dottrine dei Padri e dei

Dottori, quella dove fanno capo le illazioni più rigorose del Cristianesimo, e alla quale hanno mirato quanti più tardi vollero riformarla e ricondurla verso i principii. Uomini d'una fantasia potente, quali erano Agostino, Lutero e gli altri riformatori, non seppero fermarsi a mezzo nel dedurre le conseguenze che dal volere assoluto di Dio creatore derivano sulla volontà finita e relativa delle creature. Attenuare l'efficacia della grazia sui nostri atti, farne non un dono e una dispensa *gratuita* di Dio, ma una ricompensa dovuta al merito e quasi un diritto dell'uomo, come voleva Pelagio, ammettere quel che più tardi propose il Molina, la Grazia esser necessaria a reintegrare il volere umano nell'equilibrio naturale tra le prave e le buone inclinazioni, turbato dalla colpa d'origine, pareva a S. Agostino e ai suoi seguaci un impiccolire Dio, un farlo quasi servire all'uomo, un sacrificare le più alte ragioni della fede al misero senso delle verità umane. Movendo rigorosamente dalle premesse del domma cristiano, essi gli furono fedeli fino alle ultime conseguenze. Alle menti inferiori manca per solito questo che io chiamerei *coraggio della logica a tutta oltranza*, perchè manca quella sicurezza di sguardo che coglie in ogni questione l'aspetto più vero e più rigoroso; e tali sono sempre le menti dei più, di quel volgo che ritaglia alla scarsa misura del proprio dosso le dottrine e i sistemi dei veri grandi. Quindi i non pochi partigiani che trovò nella Chiesa la dottrina *semipelagiana* di Cassiano, contro alla quale S. Agostino scrisse i suoi ultimi libri *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*, e che concedeva al libero arbitrio, perduto solo in parte dopo il peccato, la facoltà d'iniziare il bene, compìto poi dalla grazia. E tuttavia sbaglierebbe, mi pare, chi vedesse in questi compromessi e nelle sottili distinzioni intorno alla Grazia, così frequenti

nel Medio Evo, non altro che un misero trastullo di teologi e di frati; chi non ci sapesse intravedere i tentativi continui che questo infelice e nobile senno umano ha fatti e farà sempre per metter d'accordo sè stesso e il vero relativo delle sue cognizioni col testimonio della coscienza morale » (1).

---

(1) G. Barzellotti, *Delle principali forme, in cui il problema della libertà umana si presenta nello svolgimento storico della filosofia,* in « Filosofia delle scuole italiane », diretta da T. Mamiani, 1875, anno VI, vol. XI, Disp. 3ª, pag. 351-52.

Capo VII.

La grazia e il libero arbitrio.

Data la non lieve difficoltà di conciliare il libero arbitrio umano e la grazia divina, si comprende come frequenti dovessero essere le osservazioni e recriminazioni degli avversi alla Chiesa cattolica, alcune delle quali abbiamo già esaminate. Agostino, che qua e là nei suoi scritti aveva difesa la compatibilità dei due termini, si propose infine di trattarne particolarmente in un libro, che intitolò appunto **De gratia et libero arbitrio,** indirizzato al monaco Valentino e scritto nell'anno 426-427.

Quivi egli prova che il libero arbitrio esiste negli uomini per testimonianza delle Sacre Scritture; quindi dimostra che la grazia insieme col libero arbitrio è necessaria al ben vivere e al ben operare. Un argomento in favore dell'esistenza della grazia, secondo Agostino, è l'*orazione*, per mezzo della quale si ottiene ciò che si chiede.

È un errore quello dei Pelagiani, i quali asseriscono che la grazia è data secondo i nostri meriti; per dimostrare ciò essi falsano il senso di parecchi luoghi delle Scritture: Agostino, servendosi specialmente delle testimonianze di S. Paolo, confuta il loro errore, e finisce col dire che colla grazia **coronat Deus dona sua, non merita nostra** (VI).

La fede è un dono gratuito di Dio. Infatti nella Scrittura è detto: « **Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est** » (*Ephes.*, 2, 8); ma la fede senza le buone opere non è sufficiente per la salute eterna. Dimostra quindi Agostino come la vita eterna sia

retribuzione e grazia nello stesso tempo: infatti si legge nelle Sacre Scritture che la vita eterna è *gratia pro gratia.*

Siccome i Pelagiani affermavano che *la grazia di Dio, per la quale noi siamo aiutati a non peccare, è una legge,* Agostino, citando sempre le Scritture, afferma invece che è una grazia; è scritto infatti: « **peccatum enim vobis non dominabitur, non enim estis sub lege, sed sub gratia** ». (*Rom.*, 6, 14). Ribatte poi un'altra opinione dei Pelagiani, i quali asserivano che *la grazia valeva soltanto a rimettere i peccati passati, non ad evitare i futuri.* Di più sostenevano i Pelagiani che sono la legge e la natura stessa la grazia per la quale siamo cristiani. Agostino invece scrive che **la grazia fa in modo che sia osservata la legge, che sia liberata la natura dal peccato originale, e che non domini il peccato.**

Pelagio, che prima sosteneva la grazia esser data secondo i meriti delle buone opere, mitigò in seguito la sua dottrina, affermando solo esser data secondo i meriti della buona volontà: « *Etsi non datur secundum merita bonorum operum, quia per ipsam bene operamur; tamen secundum merita bonae voluntatis datur: quia bona voluntas, inquiunt, praecedit orantis, quam praecessit voluntas credentis, ut secundum haec merita gratia sequatur exaudientis Dei* » (XIV, 27).

Ma Agostino rimase sempre fedele alle teorie da lui abbracciate, e scrisse che la grazia, per cui è addolcito da Dio un cuor duro, non è preceduta dai buoni meriti, ma dai cattivi: infatti Dio dice per mezzo del profeta: « *Ego facio, sed propter nomen meum sanctum quod profanastis in gentibus* » (*Ezechiele*, 36, 22 e seg.).

Ma il libero arbitrio è anch'esso necessario alla conversione del cuore, perchè non deve resistere alla

grazia divina. Perciò si dice nel Salmo: « *Nolite obdurare corda vestra* ». E per mezzo di Ezechiele (18, 31): « *Proiicite a vobis omnes impietates vestras, quas impie egistis in me, et facite vobis cor novum et spiritum novum, et facite omnia mandata mea* » ecc.

Quando il libero arbitrio dell'uomo non resiste alla grazia divina, allora esso diventa buona volontà, ed è aiutata da Dio a compiere le buone opere: « *Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae. Per hanc etiam fit, ut ipsa bona voluntas, quae iam esse coepit, augeatur, et tam magna fiat, ut possit implere divina mandata quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit* » (XX, 31).

Se non che vi sono due specie di buona volontà: una debole e insufficiente a compiere gli ordini divini, e l'altra grande, *magna voluntas*, equivalente a *magna caritas*.

Questa è quella che può adempiere i precetti divini, aiutata dalla grazia, la quale si distingue in *operante* e *cooperante*: « *Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens* » (XVII, 33).

La *caritas* ovvero *magna voluntas*, per la quale vengono osservati i precetti divini, non è dunque in noi, ma ci viene da Dio gratuitamente; giacchè *noi non ameremmo Dio, se prima egli non amasse noi. Infatti gli Apostoli*

elessero Cristo, perchè furono prima eletti da lui: non perchè lo elessero, furono eletti (XIII).

Le volontà degli uomini, secondo S. Agostino, sono in potere di Dio, e in tal modo ch'egli le fa inclinare dove e come vuole; tanto è vero ch'egli agisce come vuole anche nei cuori dei malvagi.

Da ultimo Agostino asserisce che è da riferirsi agli occulti giudizi di Dio il fatto che non tutti godono della sua grazia, ma alcuni sì ed altri no; ed esorta i monaci, a cui il libro è dedicato, a perseverare nell'onestà dei costumi e nella santità della vita: « **Ad occulta Dei iudicia revocate, quando videtis in una causa, quam certe habent omnes parvuli, hereditarium malum trahentes ex Adam, huic subveniri ut baptizetur, illi non subveniri ut in ipsa obligatione moriatur, illum baptizatum in hac vita relinqui, quem praescivit Deus impium futurum, istum vero baptizatum rapi ex hac vita, ne malitia mutet intellectum eius: et nolite in istis dare iniustitiam vel insipientiam Deo, apud quem iustitiae fons est et sapientiae; sed sicut vos exhortatus sum ab initio sermonis huius, in quod pervenistis, in eo ambulate, et hoc quoque vobis Deus revelabit, et si non in hac vita, certe in altera: nihil est enim occultum quod non revelabitur** » (XXIII, 45).

Così Agostino stesso si accorse della inevitabile contraddizione tra il libero arbitrio e la grazia; sì che egli ebbe a dichiarare che, quando sostiene l'efficacia della grazia, teme di distruggere il libero arbitrio; e quando afferma il libero arbitrio, gli sembra di negare la grazia: « **Sed quia ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videa-**

tur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri... » (1).

Del resto le contraddizioni su tale argomento non si trovano soltanto in Agostino, ma abbondano in tutti i libri dei Padri, dove se ne trovano tante, quante non avrebbe potuto trovarne di più, chi avesse voluto accumularle di proposito. Basti notare che in tutte le opere dei teologi dissidenti o eretici, i quali impugnano il libero arbitrio, sono addotti come argomento in proprio favore i testi di quei medesimi Padri, che la Chiesa tiene per forti propugnatori della libertà. Dionigi Petau per confutare le sentenze di Clemente, Ireneo, Tertulliano, Ilario, Origene, Eusebio, Epifanio, Crisostomo, Basilio di Seleucia, Agostino, Cirillo, Damasceno, raccolte dagli eretici contro il libero arbitrio, ne ricava delle altre dagli stessi Padri, in conferma della sua tesi. Ammette dunque implicitamente il Petau che vi è della contraddizione nei Padri.

Per Agostino poi lo confessa esplicitamente, e spende sei capitoli per conciliare le antinomie di lui (2).

Vi è dunque, nelle opere di questi antichi maestri della religione, come una miniera delle teorie più disparate alla quale hanno attinto e attingono sempre le scuole più opposte. Le diverse maniere onde i Padri avevano parlato della grazia e della libertà, dovevano far negare la libertà o la necessità della grazia, per poco che uno avesse avuto interesse di esagerare le forze dell'uomo, o di diminuirle; giacchè l'interesse o il desiderio che noi abbiamo di stabilire una cosa, annienta, per così dire, agli occhi nostri tutto ciò che è ad essa contrario, e non lascia sussistere per noi,

(1) *De gratia Christi*, cap. XLVII, 52.
(2) V. *Opera*, Anversa, 1700; *De lib. arbitr.*, tomo III, pag. 186-303.

se non quello che è favorevole. Il Tennemann peraltro reputava logico e quasi necessario nei Padri il procedere dall'affermazione alla negazione della libertà. « La libertà è ammessa dai Padri — egli dice — come la condizione subiettiva dell'atto morale; ma fu essa necessariamente ristretta e quasi poi cancellata da uno sviluppamento più conseguente del sistema sovrannaturalista; dai dommi della caduta dell'uomo, dell'eredità del peccato, della grazia e della predestinazione » (1). Questo giudizio del Tennemann è così fondato nel vero, che spiega mirabilmente la preoccupazione dei Padri nel voler arrestare la legittima conseguenza di quei dommi, tanto disastrosa per il libero arbitrio, o se non altro nel dissimularla. Al quale intendimento posero mano a scrivere nuovi trattati, portanti il doppio titolo: *De gratia et libero arbitrio*, come per il primo fece appunto lo stesso Agostino, mettendo fra due termini escludentisi l'un l'altro, un rapporto misterioso e problematico, la cui lunga e faticosa ricerca, esercitando perennemente l'ingegno dei teologi di ogni secolo, avrebbe fatto perdere di vista l'intima ripugnanza dei due termini stessi. Nè vi è stato certamente altro quesito, su cui la speculazione teologica siasi tanto versata, quanto su questo.

Dopo Agostino infatti vennero gli Scolastici, alcuni dei quali lasciaron passare la contradizione, o forse non se ne accorsero; tra questi furono Pietro Lombardo, Occam ed altri nominalisti. C'è in Pietro Lombardo una sentenza che ci rivela in quale relazione credeva egli che il libero arbitrio stesse con la grazia: **Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia adsistente, vel malum eadem desistente** (2). Dunque la

(1) Tennemann, *Geschichte der philosophie*, I band, pag. 295.
(2) V. *Sent. II*, disp. 24ª.

libertà, secondo Pietro Lombardo, non sarebbe altro che la facoltà di operare il male: il bene è prodotto dalla grazia.

S. Bonaventura distingue una doppia necessità, di *coazione* e di *immutabilità:* la prima toglie il libero arbitrio, la seconda no. Ma non scorge un contrasto tra la grazia e il libero arbitrio; la grazia è una forza divina che agisce nell'interno dell'uomo, e lo determina immutabilmente ad operare. Ma l'immutabilità e anche la necessità dell'atto non si oppone alla libertà; dunque non vi si oppone nemmeno la grazia.

Tommaso d'Aquino s'accinse alla soluzione del problema. Egli riduce il quesito alla forma di entimèma, e fa a sè medesimo questa obiezione: « *È libero ciò che è causa di sè stesso: dunque la volontà, che è mossa da un altro, cioè da Dio, non è libera.* » All'obiezione egli risponde: « Bisogna dire che il libero arbitrio è causa del proprio movimento, perchè l'uomo, per mezzo del suo libero arbitrio, muove sè stesso ad agire. Ma non è necessario alla libertà ch'ella sia prima cagione di sè stessa verso ciò che è libero, nella stessa guisa che, per essere una cosa causa di un' altra, non si richiede che ne sia la causa prima. Dio dunque è la prima causa che muove le cause naturali e le volontarie. E come movendo le cause naturali, non toglie che gli atti loro sieno naturali, così movendo le cause volontarie, non toglie che gli atti loro siano volontari. Chè anzi è Dio stesso che li fa tali, poichè egli opera in ciascun essere secondo le proprietà del medesimo ».

Da questa azione immediata di Dio nell'uomo, così nettamente stabilita dall'Aquinate, venne fuori la *fisica premozione e predeterminazione dei Tomisti*, la quale rappresenta il culmine di quello che si appella *determinismo*.

A questa scuola dei Tomisti si rannoda quella degli Agostiniani, la cui dottrina è nota sotto il nome di *Augustinianismo*. Costoro riconoscono la necessità della predeterminazione fisica, dopo il peccato originale; ma uniformandosi al pensiero di S. Agostino, cioè che l'uomo agisce mosso da quello che più lo diletta, ripetono l'efficacia della grazia dalla dilettazione spirituale, relativamente vittoriosa della dilettazione sensuale. Ma se la grazia, che determina moralmente l'uomo ad operare il bene, non è compatibile con la libertà, che dire poi della grazia che determina fisicamente la volontà dell'atto suo? E pure i Tomisti non si smarriscono innanzi a tanta difficoltà. La comoda distinzione del *senso composto* e *senso diviso* viene opportunamente in loro aiuto, e perciò ragionano così: *in sensu composito*, è impossibile che la grazia divina non abbia il suo effetto, e l'uomo sotto l'impulso della medesima non compia quella data azione, come ripugnerebbe il dire che colui che in atto è seduto non siede: non così *in sensu diviso*, perchè colui che in atto siede poteva non sedere. È evidente che qui si tratta di un fatalismo smascherato,

Dopo S. Tommaso e i Tomisti, molti teologi, fra i quali Pietro Aureolo e Durando di S. Porciano respinsero la dottrina di lui, relativa all'azione immediata di Dio sulle creature, e restituirono all'uomo la dignità di vera causa dei propri atti. Non parliamo di Duns Scoto, avversario costante di S. Tommaso, nè dei numerosi Scotisti che non tollerarono la parola determinazione, trattandosi dell' intervento divino nelle azioni umane.

Chi poteva troncare la questione con una definizione dommatica era il Concilio di Trento; ma quei Padri si guardarono bene dal toccare il gravissimo problema, restringendosi a sancire la necessità della grazia da una parte, l'esistenza

del libero arbitrio dall'altra. Dopo quel Concilio i trattati, le concordie, le dissertazioni non si contano più; la teologia e la metafisica fanno a gara per trovare un *modus vivendi* tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo, senza che l'una cosa deroghi ai diritti dell'altra. Ma il fatto che da S. Agostino ad oggi si disputa collo stesso ardore sull'argomento, lascia poco a sperare su di una prossima risoluzione della difficoltà, per non dire sulla possibilità di tale risoluzione.

Donde ciò? Abbiamo già parlato della natura esclusiva dei due termini: grazia e libertà. L'una dice operazione divina: l'altra, operazione umana. Se chi opera in me è Dio, non sono io che opero; se son io, non è Dio. Ora aggiungiamo che nella dottrina cristiana il libero arbitrio non può aver luogo in modo alcuno. Anzi tutto il concetto di grazia, come è formato in S. Paolo, e svolto in S. Agostino, implica l'assoluto annichilamento di ogni virtù psichica dell'uomo, e in particolare di quella che si dice volontà. La grazia, diceva bene Pelagio, non è che il *fatum sub nomine gratiae*.

La volontà, la libertà nel Cristianesimo sono conservate nominalmente, ma distrutte in sostanza. Passiamo sopra alle sottigliezze, ai cavilli, alle brillanti logomachie del medesimo Agostino, e vediamo che cosa è l'uomo nella dottrina di S. Paolo. **Noi,** questi dice, **non siamo capaci di pensare qualcosa da noi, come per virtù nostra, ma la nostra capacità è da Dio** (1). **È Dio che fa in noi il volere e l'eseguire** (2). **Dio opera tutto in tutti** (3). **Tutto quello che sono, sono grazia di Dio** (4). **Non è**

(1) *Ad Corinth.*, II, cap. III, v. 5.
(2) *Ad Philipp.*, cap. I, v. 6.
(3) *Ad Corinth.*, I, cap. XII, v. 6.
(4) *Ibid.*, cap. XV, v. 10

di chi vuole, nè di chi corre l'ottenere grazia presso Dio, ma di Dio, che fa misericordia (1). **Dio ha misericordia di chi vuole, e indura chi vuole** (2). E via dicendo. Questa totale impotenza dell'uomo fu solennemente proclamata nel Concilio di Orange, i canoni del quale furono accettati dalla Chiesa universale. In esso non solamente fu definito che l'uomo in forza della sua natura, *per naturae vigorem*, non è idoneo a pensare nè a compiere alcun che di bene senza la grazia; ma fu detto pure che il credere, il volere, il desiderare, l'adoperarsi, lo sforzarsi, il chiedere, il pregare non sono cose che possiamo fare da noi, ma è la grazia che ci abilita a farle. In prova di che sono riferite le parole di S. Paolo: **Che cosa hai tu, che tu non abbia ricevuto?** Ora, domandiamo noi, che parte rimane alla libera volontà in questa dottrina? Nessuna, se non forse quella del peccare. E così infatti è stata intesa da taluni, e così ce l'ha spiegata il teologo francese Alfonso De Castro: « **Liberum arbitrium ex se, et ex sua conditione, potest eligere quamlibet volitionem malam** » (3). Ecco il vero significato del libero arbitrio nella dottrina cristiana. A che dunque stillarsi il cervello per conciliare una quantità positiva con una negativa, la grazia divina, ch'è tutto, con la libertà dell'uomo, che in ordine al bene è nulla?

Chi vuol darsi ragione del perchè i teologi abbiano ingarbugliata così la questione della libertà umana, può consultare quanto in proposito scrive il Labriola nella citata sua opera; la quale guarda il problema della libertà morale da

(1) *Ad Rom.*, cap. IX, v. 16.
(2) *Ibid.*, cap. IX, v. 18.
(3) V. *Alfonsi a Castro Zamorensis O. M. adversus omnes haereses*, libri XIV, Anvers, 1566. Sotto il vocabolo *gratia*.

tutti gli aspetti, ed è la più sintetica e ad un tempo la più arguta esposizione di esso (1). Dal suo libro noi trarremo, per amor di brevità, soltanto quanto ci pare indispensabile a dare un'idea esatta dell'assoluta incompatibilità fra i due termini grazia e libero arbitrio, soggetto del presente capitolo, a cui le giuste parole del Labriola possono anche servire di conclusione:

« Se il concetto del libero arbitrio, egli dice, manca di ogni forza di resistenza a queste due interrogazioni: *quid facti, quid iuris?* non è a dire nemmeno che sia una pia ed utile invenzione in servizio della morale. Se si dice a un uomo: *Tu sei dotato della facoltà di volere, e di volere questo e il contrario di questo, in ogni tua particolare decisione;* e poi gli si dice: *Tu devi esser buono:* se si guarda bene a quel che si dice, si vede che si riesce ad un non senso, perchè l'imperativo del dovere, al quale si appellano pedagoghi e maestri di religione, moralisti e giuristi, precide dalla radice quella vuota possibilità, o lo fa per uno dei suoi lati, per quello di volere il contrario di quello che si deve, affatto spoglia di ogni legittimità e diritto. L'imperativo della morale è anch'esso vuoto, se chi lo annunzia non tiene conto della reale condizione del soggetto cui è rivolto; e quindi davvero si corre pericolo di annegare tutta la morale in due vuoti; in quello del libero arbitrio e in quello del volere.

« Il concetto del libero arbitrio è nato storpio al mondo; i teologi, che per i primi l'escogitarono, non vivevano in quell'ambiente scientifico e morale nel quale viviamo noi; ed avevano innanzi a sè un'intuizione del mondo diversa dalla nostra. Se non fosse così, non sarebbe spiegabile come

(1) *Della libertà morale*, vedi pag. 11 e seg.

accordassero il concetto del libero arbitrio con quello dell'imperativo della legge, e della necessità di qualcosa di superiore che sorregga e redima l'uomo. Il libero arbitrio in gran parte per essi c'era stato: non era un'attuale attività dell'uomo: era una potenza più o meno alterata e corrotta dal peccato; e di qui il bisogno della *grazia*. La teologia cristiana col concetto del peccato e della grazia si è avvicinata alla verità empirica e speculativa assai più di quello che non abbia fatto col concetto puro e semplice del libero arbitrio; il quale sarebbe in sè la negazione d'ogni morale e d'ogni religione. Il meccanismo naturale della coscienza non ha niente in sè a prima giunta, per cui il motivo morale debba prevalere nella determinazione; e l'esserci o no il libero arbitrio, non decide niente più niente meno per la moralità umana » (1).

(1) *Della libertà morale*, pag. 30 e seg.

PARTE TERZA

CRITICA E CONCLUSIONE

Capo VIII.

Quali sono le prove del libero arbitrio in S. Agostino.

Seguendo il dettame della critica moderna, che tra i fattori dell'opera d'uno scrittore assegna un luogo importante all'ambiente e al tempo, in cui egli visse, noi ci domandiamo: perchè Agostino si sforzò di dimostrare l'esistenza della volontà e del libero arbitrio? La dottrina da lui escogitata in proposito fu un portato spontaneo della sua speculazione filosofica, o il risultato delle polemiche ch'egli dovè sostenere contro i nemici e le sette formatesi nel seno della Chiesa, specialmente i Manichei e i Pelagiani?

Arturo Schopenhauer, nel capitolo «i miei predecessori», denso di dottrina e di critica, del suo splendido *Saggio sul libero arbitrio* (1), enumera tre motivi che indussero S. Agostino a sostenere il libero arbitrio:

1° La sua opposizione verso i Manichei, contro i quali i tre libri sul libero arbitrio furon diretti espressamente, perchè negavano il libero arbitrio e ammettevano un'altra sorgente del male morale e del male fisico; in quanto facevano derivare il male da una sostanza uguale e coeterna a Dio, mentre Agostino volle invece dimostrare che il male

(1) *Ueber die Freiheit des Willens,* Leipzig, pag. 102 seg.

non esiste per sè, ma è opera dell'uomo. A costoro egli fa già allusione nell'ultimo capitolo del libro *De animae quantitate:* « L'anima ha ricevuto in dono il libero arbitrio, e quelli che tentano di contestarglielo con frivole ragioni *(nugatoriis)* son del tutto ciechi ».

2° L'illusione naturale, per effetto della quale il testimonio della coscienza « io posso fare ciò che voglio » è considerato come l'affermazione del libero arbitrio, ed il *volontario* è confuso col *libero*.

3° La necessità di mettere in armonia la responsabilità morale dell'uomo con la giustizia di Dio.

E pertanto Agostino s'industria a far vedere, da una parte che la volontà è distinta dalla *costrizione*, e dall'altra che essa è distinta dalla necessità.

Immaginate, egli dice, un uomo che è addormentato ed alcuno che, durante il suo sonno, gli prenda dolcemente la mano e gli faccia tracciare sulla carta delle parole criminose. Quest'uomo è egli colpevole? Bisognerebbe essere insensati per pretenderlo. Immaginatene un altro che sia ben desto, ma di cui tutte le membra, ad eccezione della mano, sono state strettamente legate, e che sia costretto a commettere un'azione del medesimo genere. Può ragionevolmente esser accusato di quest'atto, sotto pretesto che egli non dormiva e sapeva bene ciò che faceva? No, certo. Ma se l'addormentato suddetto avesse saputo in precedenza che si sarebbe profittato del suo sonno per fargli commettere un delitto, s'egli si fosse addormentato appunto per commetterlo, e avesse sollecitato il sonno, troppo lento a venire, bevendo oltre misura; se l'uomo stretto da vincoli si fosse fatto porre in tale stato per aver pronta una giustificazione, quando gli verrebbe rimproverata la sua condotta; non è manifesto che sarebbero colpevoli e l'uno e l'altro, e incor-

rerebbero giustamente sotto le leggi punitive? Perchè? Perchè vi sarebbe stato da parte loro atto di volontà. Non bisogna dunque confondere gli atti che emanano dalla volontà e quelli che sono determinati dalla costrizione, i movimenti che noi imprimiamo a noi stessi e quelli che ci vengono impressi [1].

Ma, come niun movimento *costretto* e venuto dal di fuori non è volontario, non ne consegue che ogni movimento che non è nè costretto nè venuto dal di fuori sia volontario. Quando gettiamo una pietra in aria, il movimento che si produce non viene dalla pietra, ma dall'esterno; non è naturale, ma *costretto*. Se noi l'abbandoniamo a sè stessa, ed essa tende al basso, come certamente avviene, tale movimento non ha una causa esteriore alla pietra: è un movimento naturale, ma non per questo è volontario. Ora se il movimento del nostro animo verso il male, senza esser della stessa specie di quello della pietra lanciata, è però della stessa specie di quello della pietra che lasciata a sè tende al suolo, esso è in verità un movimento naturale, che non è il risultato della costrizione, e non ha per principio la volontà. E perciò non sembra colpevole, perchè deriva da una necessità inerente al nostro essere, e contro la quale noi non sappiamo reagire. Ma un tale movimento, afferma Agostino, è colpevole — tutti ne convengono, è una verità chiara come la luce del giorno; — dunque esso non è soltanto naturale, è volontario. Esso somiglia al movimento della pietra dall'alto al basso, perchè appartiene proprio alla nostra anima, come il movimento della pietra che niuna causa esteriore produce. Ma differisce da quest'ultimo in ciò: che non dipende dalla pietra di arrestare il movimento che la trascina in basso,

(1) *Contr. Manich.*, *De duab. anim.*, c. X.

mentre la nostra anima può, se vuole, arrestarsi sulla china che la trascina verso i beni inferiori. Dire che la pietra è colpevole quando tende al basso, vuol dire mostrarsi più stupidi di quella; ma dire che l'anima non pecca quando si volge verso i beni inferiori, significa egualmente rinunciare alla ragione. Dunque si debbono distinguere i movimenti volontari non solo da quelli che sono il risultato della costrizione, ma *anche da quelli di cui una specie di necessità fisica è il motivo* (1).

Agostino domanda le prove del libero arbitrio ora al ragionamento, ora al sentimento interno, ora al consentimento universale, per cui questo senso interno si traduce e si manifesta.

« Se — egli dice — il movimento, per cui la volontà si volge ora da un lato, ora dall'altro, non fosse volontario e non dipendesse da noi, non si dovrebbe allora lodare o biasimare un uomo, secondo ch'egli dirigesse gli sforzi della sua volontà verso i beni superiori, o verso i beni inferiori; sarebbe perfettamente inutile raccomandargli di abbandonare le cose instabili e ricercare le cose eterne, di rimuovere la sua volontà dal male e rivolgerla verso il bene. Ora chiunque pretendesse che non si devono dare all'uomo consigli di tal genere, dovrebbe esser bandito dal consorzio umano » (2).

Che diverrebbero — egli dice altrove — il merito e il demerito che si legano alla giustizia osservata o violata? Come si potrebbe condannare il delitto ed onorare la virtù, se l'uomo non possedesse il libero arbitrio? Non vi potrebbe essere nè colpa nè virtù, là dove non esistesse la volontà.

(1) *De lib. arb.*, lib. III, cap. I.
(2) *De lib. arb.*, lib. III, cap. I.

Togliete la volontà, e tutto il sistema di ricompense e di castighi crolla dalla base (1).

È vero che queste prove del libero arbitrio non sono rigorose ed assolute, ma Agostino ha avuto appunto il merito di sviluppare così bene, come si potrebbe fare ai nostri giorni, le due prove principali della libertà umana: quella che si fonda sul sentimento interno, che noi abbiamo tutti quanti siamo, della nostra libertà, per affermare la sua esistenza; e quella che parte dalle conseguenze assurde che trarrebbe seco la negazione della nostra libertà, per dimostrare l'assurdità di tal negazione stessa; in una parola la prova diretta e la prova indiretta.

È vero che gli studi ulteriori han fatto ormai giustizia della prova fondata sul sentimento interno, quella che lo Schopenhauer ed altri chiamano *il testimonio della coscienza;* ma ciò non toglie nulla al merito che ha S. Agostino nell'averla sviluppata così bene, come si sarebbe potuto fare ai giorni nostri.

Oggidì l'acuzie critica s'è assai esercitata dunque su questa prova del libero arbitrio, che ci offre il nostro sentimento interno, ovvero la nostra coscienza; e non si può negare che per le persone colte e di buon senso essa sia quasi interamente caduta.

Il ragionamento che fanno i moderni deterministi è molto semplice. Non bisogna cominciare, essi dicono, dalla volontà; perchè dire volontà è già una teoria, è il presupporre una facoltà dell'anima; *la volontà non è un dato: sono dati gli atti volitivi.*

Perchè posso dire: io voglio andar a passeggio? Perchè ho la percezione del mio desiderio, che per effetto di un

(1) *De lib. arb.*, lib. II, cap. I.

abito precedente è legata coll'effettuazione di questo desiderio. Ogni desiderio è preceduto da uno **stato d'inquietezza**; ma non ogni desiderio finisce colla decisione di andare a passeggio. Se dico così, gli è perchè collego la mia noia presente col piacere provato altre volte andando a spasso. Lo posso dire, perchè ho imparato a passeggiare, e perchè il mio organismo è come una macchina, a cui basta dare un impulso, e così, se non incontro alcun impedimento, io andrò tranquillamente a diporto. Se invece, vedendo un altro che nuota, dicessi, non sapendo nuotare, *io voglio nuotare*, commetterei un errore; dovrei dire: *io desidererei nuotare, se sapessi.*

Posso poi dire *voglio*, perchè nessun altro mi costringe; perchè il mio *io* è tutto l'insieme interiore della mia abitudine di coscienza, che si sa distinta dagli altri uomini. Ciò fa sì, che se mi si impedisse di andare, io reclamo subito la mia libertà. La libertà del volere non è che la libertà dell'azione, dato che il volere ci sia: in ciò sono d'accordo in verità S. Agostino e i deterministi. *Libero* non può essere una qualità intrinseca a qualunque subbietto: *libero* è un predicato di relazione, che nella teoria del libero arbitrio è stato fatto inerente al subbietto. Libero per libero insomma non esiste: io posso esser libero dagl'impedimenti, dalle passioni e via di seguito.

L'atto del volere dovrebbe essere esaminato prima che nascessero in noi pregiudizi filosofici. La teologia è falsa fuori del campo della volontà; e tuttavia la volontà è essenzialmente teologica. « *Ignoti nulla cupido, ignoti nulla voluntas* ». *Volere* significa *aver presente il successo:* l'uomo diventa autonomo a misura che mette innanzi a sè dei fini coll'esperienza del loro raggiungimento. E ciò non è innato, ma s'impara.

Questa capacità di volere esperimentatamente e che si acquista col tempo si chiama **conazione**: ora il fine pregustato, cioè il godimento che io prevedo come termine è causa in me, cioè è il **motivo** della mia azione.

Quando poi io dico: *voglio andare alla chiesa, o alla villa, o al teatro,* faccio percorrere la mia aspettativa su di una **coordinazione spaziale.** L'intuizione spaziale concreta è una formazione assai lenta di un insieme di proiezioni. Un fanciullo che avesse visto tutte queste cose e non vi potesse andare, ne ha l'immaginazione nella mente, ma non la coordinazione spaziale. Questa coordinazione è connessa col **sentimento di persona,** che è un prodotto di coscienza: ci siamo trovati tante volte in opposizione col mondo esterno, che alla fine ci sentiamo come *io*, cioè come esseri distinti dal mondo esterno.

L'atto volitivo è sempre un fatto psichico, in cui si coordinano diversi elementi psichici isolabili nella nostra considerazione. Io posso ad esempio **rappresentarmi** il teatro senza dire: io ci voglio andare.

Appunto perchè questi elementi sono isolabili, noi possiamo spiegarci la *genesi* di un'azione. Io ho bisogno insomma, prima di procedere all'azione, di cominciar dall'avvertire uno stimolo che mi distragga dai miei abituali pensieri od occupazioni: comincio a sentirmi a disagio, l'aere è sereno, non ho impegni; allora collego colla mia inquietezza l'immagine della villa e il godimento che vi ho provato altre volte passeggiandovi; e, se non v'è impedimento, vado senz'altro. Abbiamo detto se non v'è impedimento, perchè altrimenti nasce l'incertezza d'animo, che ci dà l'illusione della scelta. La quale illusione appunto è stata la causa, come abbiamo notato più volte, della credenza nel libero arbitrio.

Ma come mi accorgo io dello stimolo?

Perchè *appercepisco* me stesso: in ogni momento della nostra coscienza v'è un'estensione, cioè si abbraccia una certa quantità di sentimenti, di cui una parte osserva l'altra: questa è l'**appercezione.** Prima delle sensazioni della vista, dell'udito e via dicendo, da tutta la vita interna dell'organismo arrivano alla psiche diverse sensazioni, che sono il riflesso della vita organica: ciò che il Rosmini ha chiamato *sentimento fondamentale corporeo.* Queste sensazioni sono la base della vita psichica, e le sentiamo soltanto quando subiscono turbamenti. Da questo fondo sorgono a volte stati d'inquietezza che hanno il loro fondo oscuro nella costituzione organica. Io desidero essere ad esempio in un nuovo stato, e dico: voglio andare a passeggio: e andando a passeggio io voglio modificare me stesso. Dice Platone: *quando appetisco qualche cosa, appetisco un nuovo stato dello spirito.* Dice Leibnitz: *Origine della volontà è il passaggio da una percezione ad un'altra.*

Lo stimolo (e per stimolo intendiamo appunto lo stato d'inquietezza che si prova e per cui si tende a passare da uno ad un altro stato), lo stimolo capace di promuovere un atto volitivo può esistere in un individuo in uno *stato dissociato;* per es. in un bambino che voglia camminare e non conosca la strada, in un collegiale che, pur desiderandolo, non possa uscire. Perchè l'azione si compia, ci dev'essere indipendenza: quando dico: *voglio andare,* ciò indica che io posso. Insomma **gli atti volitivi non sono che l'estrinsecazione di quegli appetiti, ai quali si possa associare la presenza del fine ed il governo dei mezzi.** Se dico: *voglio andare a Londra,* il fine non è certo così preciso nella mia mente: debbo risolverlo in atti particolari: debbo esser libero da ogni impedimento, debbo procurarmi il danaro, debbo studiar l'itinerario, ecc.; ciò richiede una saviezza potenziata, che è frutto dell'educazione.

L'appercezione ha una durata; e questa durata è diversa da individuo ad individuo, da azione ad azione. Se durante l'appercezione poi mi si destano in mente delle contrarietà (per es.: ho un impedimento, un impegno, ecc.); o l'appetizione si neutralizza, o si realizza accompagnata nel suo svolgimento da *una piccola quantità di rincrescimento;* come ad es.: andare a passeggio invece di andare a scuola. Questo debole movimento di resipiscenza morale c'è; e perciò ogni uomo è migliorabile. Senza di ciò ogni appetizione sarebbe meccanica, e non avrebbe luogo la responsabilità giuridica, l'educabilità, ecc.

Riassumendo dunque, questi sono gli stadî che deve percorrere l'atto volitivo prima che si tramuti in azione:

1° Stimolo;

2° Rappresentazione (della villa, del teatro, del passeggio, ecc.);

3° Pregustazione del godimento;

4° Conazione;

5° Coordinazione spaziale;

6° Sentimento di persona;

7° Assenza d'ogni sorta d'impedimenti.

Ora, siccome l'individuo ha il tempo psicologico per appercepire l'appetizione, questa possibilità elevata a subbietto è l'origine del concetto del *libero arbitrio.* Il quale concetto, chi ben guardi imparzialmente e senza pregiudizi, è basato su di una serie di paradossi:

1° paradosso: L'individuo mostra più o meno forte l'appetito di divertirsi, o il concetto del dovere;

2° paradosso: L'*io* che determina sè stesso;

3° paradosso: Si ammette a priori un ente *volontà*; mentre ogni caso psicologico è univoco e lo spirito è una fenomenia. Si son prese tutte le volizioni, si sono paragonate tra loro, e s'è costituito un ente volontà. Ed abbiamo così ora una volontà che vuole andare, ora una volontà che non vuole andare: abbiamo insomma una volontà che vuole sè stessa! Lo stato indifferente è stato elevato a possibilità di contrario.

4° paradosso: Credere gli atti non morali eccezione alla *legge morale*.

Insomma si è voluto dare alla parola *libertà* un significato assoluto, laddove essa ne ha uno molto relativo; dovendosi cioè intendere nel senso di *liberazione dagli stati immediati*, in quanto un individuo può allontanarsi dall'immediatezza naturale; e ciò accade per opera dell'educazione e della civiltà.

Il momento della scelta si presenta raramente nella vita: per la massima parte ne siamo esenti, perchè viviamo sotto l'impero delle condizioni biologiche, delle abitudini, del nostro genere di vita: il momento della scelta accade quando ci determiniamo per una cosa non abituale. E la dottrina del libero arbitrio, che doveva studiare questo momento di scelta, ha avuto il torto di allargarsi a studiare tutti gli altri aspetti della libertà. Secondo Leibnitz *la libertà della scelta è frutto della riflessione, non della volontà*. E noi possiamo aggiungere che *la nostra etica è il frutto della nostra educazione, e non del libero arbitrio*. La scelta è un momento minimo nel complesso degli atti volitivi, che non costituiscono la totalità dell'*io pratico*; il quale si forma con l'educazione diretta ed indiretta, anche prima che si formi la volontà.

La nostra attività consta di abitudini, cioè di una organizzazione più o meno sistematica di certe accomodazioni, fantasia, immaginazione, ecc.

Nessuno insomma ha potuto scegliere la prima condizione di tutte le condizioni della sua esistenza. Da questo errore prese le mosse il Concilio di Trento, e di qui tutti gli altri errori sul libero arbitrio. Infatti prima del Concilio di Trento il libero arbitrio era ancora assai discusso, anche nel seno della Chiesa stessa [1].

Anche lo Schopenhauer ha fatto una critica arguta della testimonianza della coscienza come prova della nostra libertà morale. Questa coscienza, egli dice, stabilisce come un ponte di passaggio tra il mondo esteriore ed il mondo interiore, che senza di essa rimarrebbero separati da un abisso senza fondo. Se sparisse infatti la coscienza, gli oggetti del mondo esteriore sarebbero delle semplici parvenze, completamente indipendenti da noi in tutti i sensi; e nel mondo interiore le volizioni rimarrebbero sterili, allo stato cioè di semplici sentimenti. Interroghiamo un uomo senza pregiudizi: ecco presso a poco in quali termini egli s'esprimerà riguardo a questa coscienza immediata, che si pretende elevare a prova del libero arbitrio: «Io posso fare ciò che voglio: se voglio andare a sinistra, vado a sinistra; se voglio andare a destra, vado a destra. Ciò dipende unicamente dalla mia volontà: dunque io son libero».

Tale testimonianza è senza dubbio giusta e vera; soltanto essa presuppone la libertà della volontà, e ammette implicitamente che la decisione è già presa; e perciò la libertà della decisione stessa non può esser provata da tale affermazione. Infatti non vi si fa menzione della dipendenza o dell'indipendenza della volizione nel momento in cui si

(1) A. Labriola, *Lezioni di filosofia morale*.

produce, ma solamente delle conseguenze dell'atto compiuto, o, per parlar più esattamente, della sua realizzazione come movimento corporale. Radice di tale testimonianza è il sentimento intimo che fa credere all'uomo semplice, cioè senza educazione filosofica, che il libero arbitrio è un fatto d'una certezza immediata; perciò egli lo proclama come una verità indubitabile, e non crede alla serietà dei filosofi, quando questi lo mettono in dubbio. Perchè ciò? Perchè l'uomo, essendo anzi tutto un essere pratico, non teorico, acquista una conoscenza molto più chiara del *lato attivo* delle sue volizioni, cioè dei loro effetti sensibili, che del *lato passivo*, cioè della loro dipendenza. Così è assai difficile far concepire a chi non sa di filosofia la vera portata del problema, e condurlo a comprender chiaramente che la questione non s'impernia sulle *conseguenze*, ma sul *motivo* e sulle *cause* delle sue volizioni. Certo, è fuor di dubbio che i suoi atti dipendono unicamente dalle sue volizioni; ma ciò che si deve ancora sapere è da che cosa dipendano queste volizioni, ovvero se siano per avventura affatto indipendenti. È vero ch'egli può *fare* una cosa quando la *vuole*, e che *potrebbe farne* anche un'altra, se la *volesse;* ma rifletta egli, e consideri *se sia realmente capace di voler* **tanto l'una quanto l'altra**. Se, riprendendo il nostro interrogatorio, noi posiamo la questione in questi termini: « Puoi tu veramente di due desideri opposti che si producono in te, dar corso tanto all'uno che all'altro? Per esempio, se ti s'invita a scegliere tra due oggetti che si escludono a vicenda, puoi tu **preferire indifferentemente** l'uno o l'altro? » Allora egli risponderà: « Può accadere che la scelta mi sembri difficile: tuttavia dipenderà sempre da me solo di *voler* scegliere l'uno o l'altro, e niun'altra potenza potrà obbligarmi: in questo caso io ho piena libertà di scegliere quello che

voglio, e qualunque sia la scelta ch'io faccia, io non agirò che conforme alla mia volontà ». Io insisto, e gli domando: « Ma la tua volontà da che cosa dipende? » Allora il nostro interlocutore risponde ascoltando la voce della sua coscienza: « La mia volontà dipende assolutamente da me solo! Io posso volere ciò che io voglio: *ciò che* **io** *voglio, son* **io** *che lo voglio* ». Ed egli pronunzia queste ultime parole senza aver l'intenzione di fare una tautologia, e senza basarsi, nel fondo della sua coscienza, sul principio d'identità che solo la rende possibile. Se a questo punto lo s'incalza di domande, egli si metterà a parlare di una *volontà della sua volontà*, come ha parlato prima di un *io* del proprio *io*. Eccolo dunque ricondotto per così dire fino al centro, al nucleo della propria coscienza, dove egli riconosce l'identità fondamentale del suo *io* e della sua *volontà*, ma dove *non v'ha più nulla con che egli possa giudicare e l'uno e l'altra*. La volizione finale che gli fa rigettare uno dei termini, tra i quali la sua scelta esitava, era essa contingente, e sarebbe stato possibile che il risultato finale della sua deliberazione fosse differente da quello che fu? Ovvero bisogna credere che tale volizione era determinata così necessariamente dai *motivi*, come in un triangolo all'angolo più grande *deve* esser opposto il lato più grande? Ecco delle questioni che sorpassano in modo la competenza della coscienza naturale, che non è possibile fargliele neppur concepire appieno. E perciò non si può dire ch'essa porti in sè delle risposte pronte a questi problemi, o soltanto delle soluzioni allo stato di germi non sviluppati, e che per ottenerle basta interrogarla semplicemente e raccogliere i suoi responsi.

In conclusione, quando a quest'uomo si domanda se potrebbe *volere* altrimenti da quello che vuole, gli si domanda

in verità **se potrebbe essere altrimenti, cioè diverso da quello che è:** ciò ch'egli ignora assolutamente. Ma il filosofo, che si differenzia dal primo capitato per la superiorità che gli conferisce la pratica di tali questioni, se in questo difficile problema vuole accostarsi alla verità, deve rivolgersi ai veri e soli giudici competenti, cioè l'*intelligenza*, che gli fornisce le sue nozioni a priori, la *ragione* che le elabora, e l'*esperienza*, che gli sottopone le azioni sue e quelle degli altri per spiegare e controllare le intuizioni della sua ragione. *Insomma è la testa che ha sollevata la questione: è la testa che deve risolverla;* esclama lo Schopenhauer

Ma la questione, malgrado tutto il progredire che han fatto gli studî filosofici, e in ispecie la psicologia, che, bandito ogni apriorismo, si studia adesso con metodo rigorosamente positivo, non è stata ancora risolta.

Possiamo dunque rimproverare ad Agostino le sue prove metafisiche del libero arbitrio, quando queste sono state rifiutate ai giorni nostri solo dai dotti, perdurando invece ostinatamente nella coscienza popolare, anche di persone colte, ma senza abito filosofico?

Certo dobbiamo condannarle tali prove, e le condanniamo senz'altro; ma è doveroso riconoscere che Agostino escogitò e dettò in proposito quanto era possibile ai suoi tempi.

Le contradizioni erano inevitabili; in primo luogo perchè Agostino era un religioso; e poichè ogni religione nei rapporti tra la divinità e l'uomo presuppone la responsabilità, questa non è possibile senza il libero arbitrio; in secondo luogo perchè nella lotta contro i Manichei, i Pelagiani ed altre sette egli dovè dettare volta per volta teorie e confutazioni a seconda dell'opportunità del momento e delle argomentazioni avversarie: e da ultimo poi per la difficoltà peculiare del problema considerato in sè e per sè; problema

che basta ad atterrire chiunque sia pur scevro da pregiudizi teologici, o morali, o sociali e che so io.

Agostino v'inciampò, poichè il genio non può tutto; ma v'inciampò in quella guisa che accade alle persone veramente intelligenti, sì da far manifesta cioè la sua orientazione per una soluzione del problema della libertà morale in senso determinista, pur credendosi egli un fautore e sostenitore convinto del libero arbitrio.

Capo IX.

In qual modo si possa conciliare il libero arbitrio dell' uomo colla prescienza divina, secondo S. Agostino.

L' argomento è così importante, come ognun vede, che avrebbe meritato da parte di Agostino un trattato speciale. Ma egli non si dissimulava forse la grande scabrosità del tema; ond'è che ne ha trattato qua e là alla spicciolata nei suoi vari scritti e secondo l'occasione, e quindi senza grande unità e coerenza.

Il luogo delle sue opere, dove ne discorre un po' più a lungo e di proposito è il libro V del *De Civitate Dei* (1), dal quale traduciamo senz'altro, chè il riassumere questa volta le idee di Agostino, dato il suo linguaggio astruso e spesso tautologico, ci riesce difficile; tanto più che tememmo di tradire il suo vero concetto.

« Vi sono filosofi — scrive dunque Agostino — che chiamano destino, non la disposizione degli astri al momento della concezione o della nascita, ma la sequela e la concatenazione di tutte le cause. Noi non ci fermeremo molto a disputare con loro sul nome ch'essi adoperano, poichè essi attribuiscono tale concatenazione di cause alla volontà e alla sovrana potenza di Dio; che con ragione si crede sappia tutte le cose prima che avvengano, e nulla vi sia ch'egli non ordini, e da lui procedano tutte le possibilità, ma non tutte le volontà. Ora, che i filosofi chiamino destino la volontà di Dio, di cui la potenza invincibile si manifesta

(1) *De Civ. Dei*, lib. V, c. VIII-X.

da per tutto, è facile provarlo con queste parole di Seneca: « O padre sovrano dell'universo, conducetemi dovunque voi vorrete; io vi seguo e vi obbedisco senza indugiare. Tanto, anche quando io non volessi, vi sarei obbligato mio malgrado, e la mia malizia non mi servirebbe che a vedermi soffrire ciò che io farei con gioia, se fossi uomo dabbene. Perchè i buoni sono condotti e i cattivi trascinati dal destino ». Or appar chiaro che con queste ultime parole Seneca chiama destino ciò che innanzi aveva chiamato la volontà del Padre sovrano dell' universo; e dice d'esser pronto ad obbedire e a lasciarsi volontariamente condurre, per paura d'esser trascinato contro la sua volontà, perchè il destino trascina coloro che non vogliono seguirlo. Omero esprime anche lo stesso pensiero in quei versi che Cicerone ha tradotti: « Le volontà degli uomini mortali sono tali, ogni giorno, quali piacciono al padre degli dei e degli uomini ». È vero che le parole d'un poeta non sono di gran peso; ma poichè Cicerone dice che gli stoici son soliti allegare questi versi d'Omero per provare la potenza del destino, ei si tratta dunque non tanto del pensiero di tale poeta, ma di quello di tali filosofi, e si vede almeno chiaramente ch'essi chiamano destino l'impero sovrano di Dio sulle volontà degli uomini.

« Cicerone, dal canto suo, cerca di combattere coloro che sostengono questa opinione; ma crede di non potervi riuscire, se prima non sfata la divinazione. Perciò egli nega ogni scienza delle cose future, e impiega tutte le sue forze per dimostrare ch'essa non è in potere nè di Dio, nè degli uomini, e che quindi nulla si può predire. Così egli nega la prescienza di Dio, e cerca di distruggere qualunque profezia, fosse questa anche più chiara del giorno, e ciò per mezzo di vani ragionamenti, e opponendo qualche oracolo

assai facile a convincere di falsità. Egli trionfa quando confuta le congetture degli astrologi, perchè in verità esse si distruggono e si confutano da sè stesse. Ma coloro che vogliono stabilire una fatalità negli astri sono molto più sopportabili di lui, che vuol negare ogni conoscenza dell'avvenire. Giacchè ammettere un Dio, e negare ch'ei sappia ciò che deve avvenire è manifesta follia. Il che aveva egli stesso compreso, e perciò ha tentato di giustificare quelle parole della Scrittura: « L'insensato ha detto in cuor suo: *Non esiste Dio* ». Ma egli non l'ha osato in proprio nome, perchè capiva che ciò sarebbe stato odioso: ei fa dunque sostenere tale opinione a Cotta nel libro *Della Natura degli Dei;* e si schiera invece dalla parte di Balbo, a cui fa difendere la causa degli stoici. Ma nel libro *Della Divinazione* egli combatte apertamente e per conto proprio la conoscenza dell'avvenire. E ciò fa pel timore d'esser costretto a riconoscere il destino e distruggere, per conseguenza, la libertà della volontà; perchè crede che non si possa ammettere la conoscenza dell'avvenire, senza ammettere il destino. Ma checchè avvenga di queste dispute imbarazzate dei filosofi, come noi riconosciamo un Dio sommo e vero, così noi riconosciamo la sua prescienza, e tuttavia non temiamo punto che la nostra volontà non sia la causa di ciò che noi facciamo per volontà nostra, sotto il pretesto che colui, di cui la prescienza non può ingannarsi, ha previsto ciò che noi faremmo. Ma che temeva dunque Cicerone nella prescienza, per tentare di rigettarla con un parlare odioso? Senza dubbio egli notava che se tutto ciò che deve accadere è preveduto, ciò accadrà nello stesso ordine che è stato preveduto. E se così è, l'ordine delle cose è stabilito, e per conseguenza l'ordine delle cause; perchè nulla può accadere se non è preceduto da qualche causa. Ora, se l'ordine delle

cause è stabilito, è il destino che fa tutto ciò che accade; e così nulla è in nostro potere, e non vi è affatto libero arbitrio; in maniera, egli osserva, che se si ammettono questi principii, tutte le regole della condotta della vita sono distrutte; invano si stabiliscono leggi; invano si riprende, si loda, si biasima, si esorta, e non v'è più giustizia a punire i cattivi, nè a ricompensare i buoni. A fine dunque d'impedire conseguenze così strane, così assurde e così dannose alla società umana, egli non vuole che si riconosca la prescienza. Così che egli riduce un uomo, che ha qualche sentimento di religione, a questo estremo di scegliere tra le due cose l'una, o che vi sono atti che dipendono dalla nostra volontà, o che vi è una prescienza. Perchè egli crede che queste due cose non possano stare insieme, e che non si può ammetter l'una senza distruggere l'altra: se noi ammettiamo la prescienza, noi distruggiamo il libero arbitrio; e se noi riconosciamo il libero arbitrio, distruggiamo la prescienza. Così da uomo saggio e grande politico, ei sceglie la libertà, e per consolidarla egli nega la prescienza, vale a dire che per rendere gli uomini liberi, egli li rende empi.

« Ma una persona veramente religiosa sceglie l'una e l'altra, riconosce l'una e l'altra, e le sostiene egualmente entrambe coi principii della fede e della pietà. Come mai? si dirà. Se vi è una prescienza, questa opinione ci conduce per una sequela necessaria di ragionamenti fino a conchiudere che nulla è in potere della nostra volontà. E se al contrario la nostra volontà ha qualche cosa in suo potere, si prova che non v'ha la prescienza. Ed ecco in qual modo si procede: Se la volontà è libera, il destino non fa tutto; se il destino non fa tutto, l'ordine di tutte le cause non è stabilito; se l'ordine di tutte le cause non è stabilito, l'ordine delle cose non è più certo nella prescienza di Dio, perchè

le cose non si posson fare se non per cause efficienti che le precedano; se l'ordine delle cose non è certo nella prescienza di Dio, le cose non avvengono come egli le ha prevedute; e se le cose non avvengono come egli le ha prevedute, non vi è affatto prescienza in Dio.

« Contro questi ragionamenti empi e temerari noi diciamo che Dio conosce tutte le cose prima che esse avvengano; e che la nostra volontà fa tutto ciò che noi vogliamo. Ma noi non diciamo che è il destino che fa tutte le cose, anzi noi diciamo che nulla si fa per il destino. Perchè noi dimostriamo che il destino, secondo l'uso ordinario di questa parola per significare una certa disposizione degli astri al momento della nascita o della concezione, è un nome vano e chimerico, perchè la cosa che esprime è vana e frivola. Quanto all'ordine delle cause, per il quale Dio può molto, noi nè lo neghiamo, nè lo chiamiamo destino, a meno che non si faccia derivare questa parola da un'altra che significa parlare, e non la si pigli in questo senso. Perchè noi non possiamo negare che nei Libri santi sta scritto: « Dio ha parlato una sol volta, ed io ho compreso queste due cose, che la potenza e la misericordia vi appartengono, o Signore, e che voi renderete a ciascuno secondo le sue opere ». Infatti, quando è detto: « Dio ha parlato una sol volta », ciò significa che la sua parola è immutabile, perchè egli conosce immutabilmente tutto ciò che deve accadere e tutto ciò ch'egli deve fare. Di questa sorta noi potremmo chiamar ciò destino, dalla parola latina che vuol dire parlare. Ma se l'ordine delle cause è conosciuto da Dio, non ne consegue che nulla dipende dalla nostra volontà. Perchè le nostre volontà stesse sono comprese nell'ordine delle cause, che è conosciuto da Dio, e ch'egli prevede; perchè le volontà degli uomini sono le cause delle loro azioni. Sicchè colui,

che ha preveduto tutte le cause, ha senza dubbio anche previsto le nostre volontà, che sono le cause delle nostre azioni. E il fatto stesso, che Cicerone riconosce, cioè che niente avviene senza una causa precedente, basta da solo qui per convincerci. E non serve ch'egli aggiunga che non ogni causa è fatale, perchè ve ne sono delle fortuite, delle naturali e delle volontarie: basta ch'egli riconosca che nulla accade senza qualche causa precedente. Perchè noi non diciamo che non vi siano delle cause fortuite, da cui deriva poi la parola fortuna; ma esse sono nascoste, e noi le attribuiamo alla volontà del vero Dio o di qualche altro spirito. Quanto alle cause naturali, noi non le separiamo dalla volontà di colui, che è l'autore della natura. E quanto alle cause volontarie, queste sono di Dio, o degli angeli, o degli uomini, o degli altri animali; se pure si posson chiamare volontà i movimenti che portano gli animali a fuggire o a ricercare certi dati oggetti, secondo ch'essi siano contrari o conformi alla lor natnra. Allorchè io parlo poi della volontà degli angeli, io intendo, o degli angeli buoni, che chiamiamo angeli di Dio; o degli angeli cattivi, che chiamiamo angeli del diavolo o del demonio. Lo stesso intendasi delle volontà degli uomini, vale a dire dei buoni e dei cattivi. D'onde segue che non vi sono altre cause di tutto ciò che avviene, se non cause volontarie, vale a dire che procedono da quella natura, che è lo spirito di vita. Giacchè l'aria o il vento si chiamano anch'essi spirito in latino; ma essendo corpi, non sono spirito di vita. Lo spirito di vita dunque, che dà la vita a tutte le cose, e che è il creatore di tutti i corpi e di tutti gli spiriti creati, è Dio, il quale è spirito increato. La sua volontà è sovrana, ed è lui che aiuta le buone volontà degli spiriti creati, giudica le cattive, le ordina tutte, e ad alcune dà il potere di ope-

rare, ad altre no. Perchè, com'egli è il creatore di tutte le nature, egli è l'autore di tutte le potenze, ma non di tutte le volontà, perchè le cattive volontà non vengono da lui, essendo esse contro la natura che viene da lui. I corpi sono soggetti alle volontà, gli uni alle nostre, cioè a quelle di tutti gli animali, ma più a quelle degli uomini che delle bestie; gli altri a quelle degli angeli; ma tutte sono principalmente soggette alla volontà di Dio, a cui sono sottomesse tutte quante le volontà, perchè queste non hanno altro potere che quello ch'egli dà loro. La causa dunque che fa tutte le cose, e che non è fatta, è Dio; le altre cause fanno e sono fatte come tutti gli spiriti creati, soprattutto quelli che sono ragionevoli. Quanto alle cause corporali, non si debbono annoverare tra le cause efficienti, perchè esse non possono, se non quello che gli spiriti vogliono farne. Come mai dunque l'ordine delle cause, che certamente è conosciuto da Dio, potrebbe far sì che nulla dipendesse dalla nostra volontà, quando le nostre volontà hanno un posto così considerevole nell'ordine stesso delle cause? Che Cicerone adunque disputi quanto vuole contro quelli che credono l'ordine delle cause fatale, e lo chiamano destino, ciò non ci riguarda punto, perchè noi abbiamo in orrore tale opinione, soprattutto a cagione del cattivo senso, che d'ordinario si dà a questa parola destino. Ma quanto a negare che questo ordine sia certo e Dio lo conosca nella sua prescienza, noi non lo possiamo. Perchè, se si nega che vi è un Dio, come Cicerone ha tentato di farlo nei libri sulla *Natura degli Dei* sotto il nome di un'altra persona; o se si confessa che ve n'ha uno e nello stesso tempo si nega ch'egli conosce l'avvenire, allora non si dice altro che quello che disse l'insensato della Scrittura in cuor suo: « Dio non esiste ». Perchè, quegli che non conosce l'avvenire, quegli

non è Dio! Così le nostre volontà non hanno altro potere che quello che Dio ha voluto e previsto; donde segue ch'esse possono tutto ciò che possono e ch'esse faranno tutto quello che faranno, perchè colui, di cui la prescienza è infallibile, ha previsto. *E perciò se io volessi servirmi della parola destino, io amerei meglio dire che* **il destino del più debole è la volontà del più forte che lo tiene in suo potere**, *invece di pretendere che l'ordine delle cause, che gli stoici chiamano destino contro l'uso ordinario di questa parola, distrugga la nostra libertà.*

« Non bisogna dunque troppo paventare questa necessità, che gli stoici hanno tanto temuto e che li ha costretto a distinguere le cause, a sottrarre le une alla necessità, a subordinar le altre, e mettere al primo posto le nostre volontà, per timore ch'esse non fossero libere, se erano necessarie. D'altra parte, se per necessità s'intende ciò che non è in nostro potere e che accade nostro malgrado, come è per esempio la necessità della morte, è evidente che le nostre volontà non sono sottoposte a una necessità di tal sorta. Ma se si prende la necessità nel senso ordinario della parola, cioè che una cosa sia o avvenga in un certo modo, io non comprendo perchè si dovrebbe temere che essa ci tolga la nostra libertà. Infatti noi non subordiniamo alla necessità la vita di Dio nè la sua prescienza, quando noi diciamo che è necessario che Dio viva sempre e ch'egli conosca tutte le cose prima che esse accadano; come non si menoma affatto la sua potenza, quando si dice ch'egli non può morire nè essere ingannato, perchè anzi egli sarebbe meno potente, se fosse soggetto a tali necessità. Così ciò non impedisce che si possa chiamare onnipotente e ch'egli tale infatti non sia; giacchè egli è onnipotente, perchè fa ciò che vuole, e non soffre ciò che non vuol soffrire. Infatti non

sarebbe onnipotente, se sopportasse qualche cosa suo malgrado; e per ciò stesso, per questo appunto vi sono cose ch'egli non può, perchè egli è onnipotente. Così quando diciamo che è necessario che quando noi vogliamo, vogliamo per il nostro libero arbitrio, noi diciamo sicuramente la verità, e tuttavia non assoggettiamo il nostro libero arbitrio ad una necessità che distrugga la libertà. Le nostre volontà appartengono dunque a noi, e per esse noi facciamo ciò che noi vogliamo e ciò che noi non faremmo se non il volessimo. Ma ciò che un uomo soffre suo malgrado per la volontà di un altro è l'effetto della volontà di un uomo, non di colui che soffre, ma di colui che lo fa soffrire e della potenza di Dio che lo permette. Perchè non potrebbe l'un uomo far soffrire l'altro, se non lo permettesse Dio: sarebbe una semplice volontà che verrebbe impedita da una volontà più potente. Perciò tutto quello che un uomo soffre contro la sua volontà, non deve attribuirlo nè alla volontà degli uomini, nè a quella degli angeli, o di qualche altro spirito creato, ma alla sola volontà di colui che concede il potere a coloro che vogliono. E non consegue che nulla dipenda dalla nostra volontà, perchè Dio ha previsto ciò che ne doveva dipendere. Al contrario, appunto perchè egli ha previsto che qualche cosa ne dipenderebbe, appunto per ciò è d'uopo che qualche cosa infatti ne dipenda, perchè altrimenti egli non l'avrebbe previsto, non estendendosi la sua preveggenza sul nulla. *Così dunque noi non siamo affatto obbligati a distruggere il libero arbitrio per conservare la prescienza di Dio, nè di negare questa prescienza, ciò che sarebbe un delitto, per conservare il libero arbitrio; ma noi abbracciamo ugualmente queste due verità, e le sosteniamo ugualmente*, **l'una per ben credere e l'altra per ben vivere.** Perchè egli non è possibile di vivere bene, se

non si ha di Dio l'idea che se ne deve avere. Guardiamoci per conseguenza di negare, sotto pretesto di voler esser liberi, la prescienza di colui, di cui la grazia ci fa o ci farà liberi. E non è inutile che vi siano leggi, e non è inutile servirsi di esortazioni, di rimproveri, di biasimi e di lodi; perchè Dio ha previsto tutte queste cose, ed esse hanno tanta forza quanta ha previsto che ne avrebbero. Anche le preghiere servono per ottener da lui le cose ch'egli ha previsto che accorderebbe a quelli che lo pregherebbero. Così è giustizia ricompensare le buone azioni e punire le cattive; perchè un uomo non pecca per il fatto che Dio ha previsto che peccherebbe: anzi non v'ha dubbio che quando l'uomo pecca non sia proprio lui che pecca, perchè quegli di cui la prescienza non può ingannarsi ha previsto che non sarebbe nè il destino, nè la fortuna, nè altra cosa, ma l'uomo stesso che peccherebbe. È vero bensì che questo non pecca, se non vuole; ma se non vuol peccare, Dio l'ha anche conosciuto colla sua prescienza.

« Non si può credere adunque che il Dio supremo e vero col suo Figlio e il suo Spirito Santo, che sono una persona sola; che il Dio unico, onnipotente, autore e creatore di tutte le anime e di tutti i corpi; che è la sorgente della felicità di tutti quelli che possiedono una vera e solida felicità; che ha creato l'uomo un animale ragionevole composto di anima e di corpo; che, dopo il suo peccato, non l'ha lasciato nè senza castigo nè senza misericordia; che ha dato ai buoni ed ai cattivi l'esistenza con le pietre, la vita vegetativa con le piante, la vita sensitiva con le bestie, la vita intellettiva con gli angeli, che è il principio di quanto v'ha di bello, di regolato e di ordinato; da cui provengono il peso, il numero e la misura; da cui procedono tutte le opere della natura, di qualunque specie ed importanza esse

siano; per cui nascono i semi delle forme, le forme dei semi, e il movimento dei semi e delle forme; che ha creato la carne e le ha dato la beltà, il vigore, la fecondità, la delicatezza delle membra con quel rapporto e quell'armonia che tra esse esistono per la loro mutua conservazione; che ha dotato l'anima delle bestie di memoria, di senso, di appetito, ed ha aggiunto all'anima ragionevole lo spirito, l'intelligenza e la volontà; non si può dunque credere, io dico, che Dio, il quale ha fatto tante cose eccellenti, e che non ha lasciato, non dirò già il cielo e la terra, gli angeli o gli uomini, ma le viscere del più piccolo e più vile degli animali, la piuma di un uccello, il fiore della più umil erba, la foglia di un albero senza una certa convenienza e una certa armonia tra le sue parti, abbia poi lasciato i regni e gli stati della terra fuori delle leggi della sua provvidenza ».

Quest'ultimo brano è senza dubbio pieno di felice lirismo, è uno dei più begl'inni che Agostino abbia levato all'onnipotenza e magnificenza di Dio, superiore forse a quanti, e non son pochi, se ne incontrano nelle stesse *Confessioni*. Ma in generale tutto il suo ragionamento è qui involuto, stentato: si capisce che Agostino non è qui padrone dell'argomento (e chi mai potrebbe esserlo?) e, si sa, il genio non sta a suo agio tra le pastoie. Conciliare due termini così opposti, quali la prescienza divina e la libertà umana, non possono neppure i santi.

Le ragioni, su cui si fonda Agostino per sostenerle entrambe, sono esclusivamente teologiche e morali: *l'una per ben credere, e l'altra per ben vivere*. Questo preme soprattutto ad Agostino, come agli altri padri contemporanei, la santità dei costumi e della vita; e tutto subordinano a questo lor grande ideale.

Il Barzellotti lo attribuirebbe forse a quel *coraggio della*

logica a tutta oltranza, che altrove abbiamo notato [1], e che è degl'ingegni veramente grandi. E certo nel sistema di Agostino tale coraggio è stato uno dei fattori precipui, specialmente nel tentativo di conciliare la grazia col libero arbitrio. Ma non bisogna dimenticare questa cura costante dei padri, cioè la santità della vita che non si stancavano di predicare.

A ogni modo anche qui è sfuggita ad Agostino, suo malgrado, una importante affermazione in senso determinista, quando scrive: io amerei meglio dire che **il destino del più debole è la volontà del più forte che lo tiene in suo potere.**

Povera libertà umana! Che cosa rimane di te, se non ti soccorre la grazia divina? Senza la quale è proprio vero dunque che

A retro va chi di più gir s'affanna!

E nondimeno in tutte queste contradizioni noi non vediamo già un misero trastullo di teologi e di frati; ma intravediamo i tentativi continui che questo infelice e nobile senno umano ha fatti e farà sempre per metter d'accordo sè stesso e il vero relativo delle sue cognizioni col testimonio della coscienza morale, come benissimo nota il Barzellotti [2].

Anzi per Agostino ci vediamo qualcosa di più; quando leggiamo ch'egli ammette la prescienza divina *per ben credere* e la libertà umana *per ben operare*, ci vediamo il coraggio del legislatore, che, pur di contribuire al benessere ed all'armonia sociale, non sottilizza tanto sullo spirito delle leggi, imponendole coll'autorità del suo nome.

---

(1) V. p. 150.
(2) V. p. 151.

Bisogna ricordare che le sette al tempo d'Agostino eran troppe, che gli avversari erano ostinati, che Pelagio era temibile. Agostino, strenuo campione della Chiesa cattolica, doveva mantenersi sempre fermo agli avamposti, non cedere d'un palmo, per nessuna ragione al mondo; chissà, se avesse in qualche cosa ceduto agli avversari, poteva ciò segnare il principio di una sconfitta irreparabile, di uno scisma non più componibile; e forse sin d'allora si sarebbe sottratta alla Chiesa cattolica una gran parte della Cristianità!

Capo X.

Qual è l'essenza della libertà, secondo S. Agostino.

Giuliano, ardente discepolo di Pelagio, domandò un giorno ironicamente a S. Agostino con quali poeti si fosse inebriato per rappresentarsi il *libero arbitrio*, come **un mostro avente per corpo la necessità e coperto solo il volto sotto il manto della libertà** (1). Giacchè, secondo Giuliano, il *libero arbitrio* non è altro che il potere di peccare o di non peccare, cioè la facoltà di scegliere tra il bene e il male: « *liberum arbitrium non est aliud quam possibilitas peccandi et non peccandi* » (2).

Ora fu appunto nel confutare la dottrina di Giuliano e dei Pelagiani in genere, che Agostino fu trascinato ad esporre la sua teoria sulla libertà umana, che a noi pare essenzialmente determinista.

Infatti Agostino rispose a Giuliano che la sua definizione non conveniva alla libertà, di cui gode l'uomo dopo il peccato, dopo il quale egli è più proclive al male che al bene: in quanto segue il primo da solo, senza sforzi, abbandonandosi alla sua propensione naturale, mentre non può seguire il secondo, cioè il bene, se non con pena, e appoggiandosi alla grazia divina per resistere alla concupiscenza che lo trascina. Questo egual potere di volgersi al bene o al male, di cui parla Giuliano, è stato senza dubbio un dono del primo uomo appena uscito dalle mani di Dio, e vivente nell'innocenza del paradiso terrestre. Ma il suo peccato lo ha

(1) *Op. imp. contr. Iul.*, lib. III, c. CXVII.
(2) *Ibid.*, lib. VI, c. X.

fatto decadere, lui e i suoi discendenti, da questo stato superiore, e l'ha reso schiavo delle sue cattive tendenze. Egli non ha altro piacere, altro desiderio, altra volontà che di soddisfarle. Siccome fa volentieri soltanto il male, egli è libero solo per il male. È uno schiavo che ridiventa libero solo quando la grazia divina gl'ispira l'amore del bene e gli fa trovar piacere nel praticarlo. **Non è insomma il libero arbitrio, è il servo arbitrio che sembra essere il fondo della sua volontà** [1].

I Pelagiani affermavano che l'uomo era libero di commettere o non commettere un delitto, di obbedire tanto ai comandamenti di Dio quanto alle suggestioni del diavolo. Agostino conviene che l'uomo possedeva tale libertà nel paradiso: ma il peccato originale lo distrusse. Dio l'aveva data; il diavolo l'ha corrotta: il Salvatore soltanto può ristabilirla [2].

Infatti soltanto la grazia divina dà all'anima la libertà di fare il bene e di evitare il male. Non si deve intendere che la grazia trascini l'anima a viva forza, come una schiava, verso il bene; ma ve l'inclina per mezzo del libero diletto dell'amore. **Lungi dal diminuire o dall'asservire il libero arbitrio, essa lo accresce e lo libera dalla schiavitù del peccato**. Opponendo un contrappeso a quello della concupiscenza, essa produce in noi una semi-libertà, quella che consiste nel *poter non peccare*, in attesa che, annientata la concupiscenza, l'anima goda di una libertà intera e *non possa più peccare*, simile in questo al suo divino autore. Come si vede, Agostino distingue qui il *poter non peccare*, che chiama *libertas minor*, e il *non poter peccare*, che chiama *libertas maior* [1]. Ecco a quali sottili e inverisimili distinzioni fu condotto il suo genio dalla impossibilità di conciliare il libero arbitrio dell'uomo colla grazia divina!

(1) *Enchirid.*, c. XXX; *Contr. Iul.*, lib. II, c. VIII.
(2) *Op. imp. contr. Iul.*, lib. III, c. CX.

Il Ferraz, che ha notato a questo proposito le somiglianze della dottrina di Leibniz con quella di S. Agostino, scrive che l'uno e l'altro rigettano la libertà d'indifferenza o di equilibrio, che ammettevano i Pelagiani, e considerano i motivi aventi una virtù, non costringente, ma determinante. Così, secondo loro, Dio non può fare il male. Egli ne è impedito, non da una necessità metafisica, ma da una necessità morale e di convenienza, che gli fa stimare solo il bene come degno della sua natura. Per esser saggia, la volontà non cessa di esser libera. Entrambi sostengono poi che la volontà non possiede un egual potere di fare il bene ed il male, ma che tale potere varia indefinitamente, secondo che la concupiscenza o l'amore di Dio predomini in noi. Quando quest'ultimo sentimento si leva a un certo grado, l'uomo, senza perdere la sua libertà, è nondimeno costretto moralmente a fare il bene [2].

Ma accanto alle somiglianze fra la dottrina di S. Agostino e di Leibniz, si trovano anche differenze notevoli. Agostino considera la natura umana così degradata, ch'essa non è capace, abbandonata a sè stessa, di alcuna azione morale. Secondo lui, le virtù dei pagani erano bei peccati, *splendida peccata*. A Leibniz questa frase di Agostino pare poco ragionevole. Pur rigettando la dottrina della libertà d'indifferenza, Agostino sembra talvolta inclinarvi; Leibniz, giammai. Ecco due uomini, dice Agostino, che vedono una

(1) *Contr. Iul.*, l. III, c. CXIV; *Op. imp. contr. Iul.*, lib. VI, c. XIX.
(2) Leibniz, *Théodicée*, 3e partie, § 277, 278, 284, 287.

bella persona. Essi sono disposti, nel morale e nel fisico, esattamente nella stessa maniera. Onde proviene che l'uno si abbandona ai suoi impudichi desideri e l'altro vi resiste? [1] Secondo Leibniz, ciò non è possibile, perchè la diversa maniera del loro agire non avrebbe ragione sufficiente. Agostino risponde che la condotta del primo si spiega dalla sua volontà, che per un naturale pendio lo porta verso il nulla, da cui siamo usciti. Leibniz replica che, tale pendio essendo il medesimo nell'uno e nell'altro, non vi è ragione perchè l'uno agisca diversamente dall'altro.

Volendo notare altre differenze, Agostino separa in modo assoluto la conoscenza del bene e l'amore del bene: è necessaria una grazia particolare per posseder l'una, e una nuova grazia per aver l'altro. Egli prenderebbe volentieri per insegna il verso del poeta: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Leibniz, per contro, fedele alle tradizioni della filosofia greca, che faceva della saggezza il principio generatore delle altre virtù, non ammette questa scissione della nostra natura intellettuale e della nostra natura morale. Egli crede, con Platone, che basta vedere nettamente il bene per farlo, e pensa con lui che i cattivi non sono altri che gl'ignoranti [2].

Oltre il Leibniz, altri filosofi moderni, come Bossuet e Fénelon, hanno attinto alla filosofia agostiniana, e ammettono con lui **che Dio non ci ha dato soltanto la facoltà di volere, ma che in certo senso produce ciascuna delle nostre volizioni e delle nostre azioni.** Tale principio è tratto dagli scritti di Agostino sulla libertà, ove s'incontra a ogni pagina e che fa parte integrante della sua dottrina.

(1) *De Civ. Dei*, lib. XII, c. VI.
(2) Maurial, *Origenis de libertate arbitrii doctrina.*

Pelagio affermava che l'uomo ha ricevuto da Dio solamente la facoltà di volere, ma l'atto derivante da tale facoltà dipende dall'uomo. Agostino rifiuta tale opinione *che attribuisce a Dio il meno perfetto, cioè la semplice possibilità, e all'uomo il più perfetto, cioè l'attualità* [1].

Così agostiniana è l'opinione espressa altresì dal Bossuet e dal Fénelon, che Dio non ci ha dato solo la volontà, ma anche *la buona volontà* [2]. Non è possibile, scrive Agostino, che l'uomo si dia la buona volontà, che è il primo dei beni, e che Dio gli abbia dato solo la semplice volontà, che è un bene secondario. L'uomo sarebbe allora più potente di Dio [3]. « Essi si confidano nella loro virtù — scrive parlando dei Pelagiani — e dicono in certo modo al loro autore: — *Sei tu che ci facesti uomini; siamo noi che ci siamo fatti giusti* [4] ».

Insomma Dio, secondo Agostino, produce nell'uomo non solo il potere, ma anche il volere e l'essere. **Tutte le azioni umane, nelle loro cause, nella lor natura, nei loro effetti, si esplicano per l'infinita attività del Creatore, ragione ultima di tutto ciò che vi è nelle creature** [5].

Ma qual è propriamente l'essenza della libertà, secondo S. Agostino?

Sembra che ai suoi occhi la libertà non sia una cosa e la volontà un' altra, ma che esse si fondano insieme, e che nulla si possa affermare della prima che non si possa ugualmente affermare della seconda.

« La nostra volontà, egli dice, non sarebbe volontà, se

(1) *De nat. et grat. contr. Pel.*, c. XLVI-XLVII.
(2) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. III; Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 1e partie, ch. II.
(3) *De lib. arbitr.*, lib. II, c. XVIII, XIX, XX.
(4) *Ep. CLXXVII.*
(5) *De grat. Christ.*, c. IV, V.

non fosse in nostro potere. Ora siccome essa è in nostro potere, essa è libera: **Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis** » (1).

Ma la definizione che Agostino dà della volontà non tiene conto di tutti gli elementi che la costituiscono. Si ammette in generale che le condizioni indispensabili alla volontà libera siano tre: la spontaneità, l'impulso e l'intelligenza. Quest'ultima, sebbene accennata altrove (2), non si trova annoverata nella definizione di Agostino, la quale suona così: **“ Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum „** (3).

Tuttavia Agostino illustra la sua definizione della volontà, tenendo conto delle incertezze e degradazioni di questa, in modo da avvicinarsi molto alla verità che risulta dall'esperienza e dalla pratica giornaliera. Vi sono cose, egli dice, che noi facciamo nostro malgrado, e che facciamo nondimeno volontariamente: nostro malgrado, perchè vorremmo non farle; volontariamente, perchè ci decidiamo a farle per evitare un male peggiore. **Se noi troviamo nell'azione che ci s'impone più male che nel castigo che ci si minaccia o ci s'infligge, noi resistiamo all'impulso e rifiutiamo di agire. Se ne troviamo un po' meno, allora noi agiamo, ma di mala voglia; e il nostro atto, benchè sia libero in una certa misura, non è compiuto in una piena ed intera libertà** (4).

Dunque ammette Agostino implicitamente che l'uomo agisca *per motivi*: e se agisce per motivi, egli non è libero.

(1) *De lib. arb.*, lib. III, cap. III.
(2) V. *De Civ. Dei*, lib. V, c. IX; *Retract.*, lib. I, c. XV; *De lib. arb.*, lib. III, c. XVIII-XIX.
(3) *De duab. anim.*, c. X.
(4) *De spir. et litt.*, c. XXXI.

Diciamolo francamente: in fondo tutti debbono convenire che le azioni umane sono *determinate;* se si sostiene una teorica e chimerica libertà, è più che altro per ragioni morali e sociali.

Per ben credere e per ben vivere, diceva infatti Agostino; e molti altri, nè teologi, nè filosofi, sostengono presso a poco lo stesso dopo di lui, per le stesse ragioni.

Se non che — e qui veniamo finalmente al resoconto del nostro lavoro — **la vera libertà consiste,** secondo Agostino, **nel determinarsi ad agire in seguito a motivi ragionevoli.**

E lasciamo la parola al Ferraz, che illustra assai bene la dottrina di lui.

Egli è cosa chiara per tutti, scrive dunque il Ferraz, che vi son cose che noi dobbiamo fare, altre che dobbiamo evitare; ma se noi dobbiamo, noi possiamo, perchè *ad impossibilia nemo tenetur;* e, se noi possiamo, noi siamo liberi. Se tutti gli atti dell'uomo sono determinati, perchè ammirare la gente dabbene e sdegnarsi contro i malvagi? Noi non ci adiriamo certo contro un vulcano, contro un incendio, contro un fiume. Se neghiamo la nostra libertà, dobbiamo negare il dovere, il merito e il demerito, e riconoscere che le idee, le quali governano tutti i giudizi che noi portiamo sui nostri simili, sono idee vaghe e chimeriche. In una parola la negazione della libertà trascina seco quella di tutto l'ordine morale. Perciò nessuno la nega con serietà.

Così poco la si nega, che se ne distinguono dei gradi. Noi ci sentiamo più liberi in certi casi, meno in certi altri, come nell'ebbrezza, nella collera ed in altre passioni; ed ognuno ne conviene. I tribunali ammettono le circostanze attenuanti in favore di un reo che ha agito sotto l'impeto di una passione, perchè sanno che egli era meno libero del

consueto. Che cosa sono questi gradi che si distinguono nella libertà, se la libertà non esiste?

Dal fatto che la libertà è una qualità essenzialmente umana e nel resto del regno animale si mostra come in embrione, non consegue ch'essa non sia un fatto reale. Accade della ragione, ossia di quella facoltà che ci fa conoscere l'essenza delle cose, quello che della libertà: essa esiste solo nell'uomo, e tuttavia non si arriva a pretendere che non sia un attributo della natura umana, poichè non la si trova altrove. Con questo modo di ragionare, e pel gusto di creare una unità fantastica e artificiale, si arriverebbe a negare la sensibilità nell'animale col pretesto che essa non si trova nei minerali e nelle piante, e a confondere tutti gli esseri in un sol genere disconoscendone i loro attributi specifici. È per questo che, se non in nome della vita pratica, almeno in nome della scienza morale, cioè della verità morale, che è una verità come le altre, si deve ripudiare il fatalismo.

Quanto all'essenza della libertà, sappiamo già che vi sono filosofi i quali la fanno consistere nella possibilità di decidersi senza motivi; ed altri che la fanno consistere nella facoltà di scegliere, tra i vari motivi, quelli più conformi alla ragione. Pelagio professava la prima di queste due dottrine, che fin d'allora fu chiamata **dottrina della libertà d'indifferenza;** alla seconda fu dato il nome di **determinismo;** *ed evidentemente S. Agostino vi inclinava* [1].

---

(1) Siamo lieti di trovarci in questo d'accordo col Ferraz, sebbene alla parola *determinismo* egli non dia il significato assoluto che le diamo noi; in quanto egli fa con S. Agostino consistere la vera libertà *nel determinarsi ad agire in seguito a motivi ragionevoli.* Ma l'essenziale è che egli riconosca con noi che S. Agostino fu un *determinista:* certo che non poteva esserlo nel senso moderno della parola.

Ora, è certo assai difficile pronunciarsi per l'uno o l'altro sistema, giacchè tutti e due presentano difficoltà molto gravi. Ma dei due ci sembra più inverosimile quello della libertà d'indifferenza; e perciò va lodato senza esitazione Agostino, il quale lo combattè con ogni possa nella persona di Pelagio, che lo rappresentava. Infatti, se la libertà consistesse nell'agire senza motivi, la nostra libertà sarebbe tanto più perfetta quanto meno i nostri atti fossero motivati, e sarebbe completamente perfetta quando essi non fossero motivati affatto. La piena libertà consisterebbe adunque nell' agire senza ragioni, cioè capricciosamente, pazzamente, a caso. Ma questa è una conseguenza rinnegata dal senso interiore e dal senso comune, i quali ci attestano che la nostra libertà è tanto più grande quanto più essa è accompagnata dalla riflessione e dalla deliberazione. Dunque la libertà non consiste nell'operare senza motivi.

Esser libero vuol dire esser in istato d'agire, non senza motivi, ma in seguito a motivi ragionevoli. L'animale cede all'impulso degli oggetti o delle loro immagini; l'uomo agisce a scelta e con ragione, cioè considerando il nesso delle cose; in altri termini, più diminuisce la passione ed aumenta la ragione, più egli si sente libero. Tutti i grandi moralisti ne convengono: **obbedire alla passione è la schiavitù; obbedire alla ragione è la libertà.**

Non bisogna dunque considerare l'essenza della libertà nella facoltà di scegliere tra il bene ed il male. In questo caso Dio non sarebbe libero, come assai bene dice S. Agostino; giacchè egli non può fare il male. Ma se egli non fosse libero, non sarebbe perfetto, non sarebbe Dio, sarebbe inferiore all'uomo. Dunque il potere di fare il male non è inerente alla libertà.

Il Ferraz porta questo paragone: se si propone a un

insensato di danzare sulla pubblica piazza, in un costume singolare, non ritenendolo alcun motivo di convenienza, egli consentirà e farà forse ciò che gli si domanda. Un uomo saggio invece rigetterà una tal proposta. Si pretenderà in questo caso che l'insensato era libero ed il saggio no? Quest'ultimo non poteva scegliere di commettere una follia; egli non poteva colla sua ragione decidersi ad agire irragionevolmente. La sua condotta è determinata, è costretta, certo; ma di quella costrizione morale, di convenienza, che lascia la libertà intera, e non di quella necessità metafisica, assoluta, che fa sì che il contrario di un atto sia impossibile senz'altro.

Nel sistema della libertà d'indifferenza Dio non può agire sulla libertà umana senza distruggerla; giacchè egli non potrebbe modificarla nè per mezzo delle idee, nè per mezzo dei sentimenti che le suggerisce. Dio è dunque ridotto all'alternativa o di lasciarla agire a suo piacere, o di agire in sua vece. Egli non può inoltre prevedere gli atti umani, perchè egli prevede solo le cose colle loro ragioni, e questi atti non ne hanno; perchè sono i prodotti arbitrari di una forza capricciosa e refrattaria a ogni sorta di legge.

Infine, se l'essenza della libertà è di essere indifferente tra un motivo e l'altro, e capace di volgersi al male come al bene, deve accadere, a questo riguardo, della libertà divina come della libertà umana. Ma, se la libertà di Dio non è subordinata alla sua bontà, alla sua sapienza e agli altri attributi che gli forniscono moti di azione; chi ci assicura ch'egli non punirà l'uomo per il bene e non ricompenserà i malvagi, e che non farà trionfare il male sul bene in tutto l'universo?

Il sistema della libertà d'indifferenza presenta un ultimo inconveniente. Esso annulla tutte le induzioni che noi fac-

ciamo osservando la natura umana, *sia per condurci nella vita comune, sia per organizzare le scienze morali e politiche.*

Perchè si raccomanda infatti con tanta cura ai fanciulli di fuggire le cattive compagnie e le letture pericolose, se non per timore che ne attingano idee e sentimenti che, *agendo come motivi sulla loro volontà, la determinano quasi infallibilmente al male?* Come possiamo noi prevedere che, se ad un nostro amico, uomo di cuore e d'onore, si propone di commettere una cattiva azione, un'infamia, egli rifiuterà sdegnato una proposta di tal genere? Evidentemente perchè noi sappiamo che la sua volontà non è una facoltà isolata, astratta, indeterminata, ma che è legata a un complesso di sentimenti e di principii che la determineranno ad agire in quel modo; chè, se talora c'inganniamo nelle nostre previsioni, ciò avviene, non perchè la libertà del soggetto non fosse subordinata alla sua natura, ma perchè questa natura era troppo complessa perchè noi potessimo ben penetrarla. L'uomo è un essere così riccamente dotato, che è impossibile conoscerlo perfettamente; esso offre tante particolarità individuali ed è esposto a tante influenze diverse, che non si può prevedere con certezza ciascuno dei suoi atti.

Quale valore avrebbero insomma le leggi della psicologia, della politica, della filosofia, della storia, se i motivi non avessero sulla volontà un'azione determinante? La statistica moderna constata, ad esempio, che il numero dei delitti che si commettono in un paese sta in ragione inversa della diffusione dell'istruzione e dell'educazione. Come potrebbe tale rapporto esser elevato a legge, se l'istruzione e l'educazione non determinano la volontà, e se questa può non tenerne conto ed agire in senso opposto alle loro ispi-

razioni? Essendo le scienze morali e sociali un complesso di leggi, cioè di rapporti costanti tra gli avvenimenti, ed essendo la volontà una facoltà fantastica che si getta attraverso gli avvenimenti stessi, senza che si possano attribuire i suoi atti nè ai sentimenti che la sollecitano, nè alle idee che la rischiarano, nè ad alcun' altra ragione ponderabile, queste scienze sarebbero per sempre impossibili.

Dunque anche il Ferraz riconosce che S. Agostino *inclinava* al determinismo.

Noi osserviamo che Agostino non inclinò soltanto, ma fu completamente determinista. Egli riconobbe infatti che la volontà umana si determina ad agire in seguito a motivi. Lasciamo stare la sua trovata, bella senza dubbio dal punto di vista morale, che la vera libertà consiste nel determinarsi ad agire in seguito a motivi ragionevoli. Egli sapeva e riconobbe che la volontà si determina non solo per motivi ragionevoli, cioè *buoni*, ma anche per motivi *cattivi* secondo la morale e quindi per lui irragionevoli. È questa una questione secondaria, grave anch'essa, su cui non dobbiamo noi pronunziarci.

Agostino insomma rigettò il *liberum arbitrium indifferentiae* sostenuto da Pelagio, riconobbe che la volontà si determina in seguito a motivi, e specialmente per motivi bassi, se *la grazia* divina non la soccorre in concorso del *dono della perseveranza* e della *predestinazione*.

Dunque — chiudiamo con parole dello stesso Agostino, già più innanzi ricordate — **non è il libero arbitrio, è il servo arbitrio che sembra essere il fondo della volontà umana.**

Così è infatti; e il grande sostenitore del libero arbitrio fu anch'egli un determinista.

CONCLUSIONE

« Che vuoi sapere? — Dio e l'anima. — Nulla più? — Null'altro? » (1)

Dio e l'anima; ecco i due oggetti ai quali aspira costantemente il pensiero di S. Agostino, e ch'esso arde di abbracciare: « *Noverim me, noverim te* » (2), grida egli nel fuoco dei suoi desideri.

« La filosofia — dice altrove Agostino — si pone due questioni, l'una sull'anima, l'altra su Dio. La prima ci dà la conoscenza di noi medesimi, la seconda quella della nostra origine. L'una conviene a coloro che studiano, l'altra a coloro che già sanno. Questo è l'ordine che bisogna seguire nello studio della filosofia, se si vuol diventare capaci di comprendere l'ordine delle cose » (3).

Non ci voleva meno d'un ingegno quale quello di S. Agostino per tentare questi due problemi; i più ardui tra quelli che l'uomo ha gettato nel crogiuolo delle sue indagini filosofiche. Ma Agostino era atto e scrutarle. L'autore delle *Confessioni*, scrive il Ferraz, possedeva infatti tutte le qualità che fanno l'osservatore ingegnoso e profondo; e le circostanze nelle quali egli si trovò svilupparono ancora in lui quello che ai nostri giorni si chiamerebbe il senso psicologico. Dotato dell'intelligenza più felice e della sensibilità

(1) *Solil*, II, c. VII.
(2) *Ibid.*, c. I.
(3) *De Ord.*, lib. II, cap. XVIII.

più squisita, egli aguzzò, per mezzo della coltura letteraria e della filosofia, la penetrazione naturale del suo spirito, nello stesso tempo che i piaceri, ai quali egli si abbandonò con ardore, l'iniziarono a quei misteri del cuore che la sola esperienza è capace di rivelare. Quando le sue passioni ancora frementi, ma già dome, gli dieron qualche tregua, egli si mise a studiare curiosamente sè stesso, col duplice scopo di conoscer le ferite che quelle gli avevan lasciate, e di guarirne. Giammai dopo Aristotele, benchè con disposizioni assai differenti, non si era gettato sulla nostra costituzione morale uno sguardo così scrutatore, nè rischiarato d'una luce sì viva i suoi vizi e le sue miserie.

Agostino non è poi uno di quei moralisti, presso i quali l'uomo scompare nello scrittore, e che s'affannano a stabilire delle massime astratte e generali, senza iniziarci alle circostanze particolari, donde la lor personale esperienza ha avuto occasione di ricavarle. Egli ci narra ciò che gli è accaduto, a lui ed alle persone con cui s'è trovato in rapporto, e ci fa passare per quella medesima via ch'egli ha seguita per elevarsi alle sue ingegnose teorie. Questo metodo, dice il Ferraz, ha una grande attrattiva e non è senza vantaggi. In luogo di ricevere dal nostro autore i suoi principii belli e fatti, noi abbiamo il piacere di ricercarli insieme con lui, e siamo meglio in grado di comprenderli e di vagliarli, perchè conosciamo i particolari sopra i quali egli li fonda. Inoltre la nostra attenzione è ben altrimenti desta, quando le si dà per oggetto un uomo concreto e vivente, che quando la si richiama sopra l'uomo in generale, cioè su di una fredda astrazione. Che dire poi, se quest'uomo vivente è quegli stesso che ci parla, s'egli ci racconta la sua esistenza tutta intera, s'ei ci mette a parte dei suoi sentimenti più intimi, se ci espone a nudo i suoi vizi, le sue passioni, e

mille legami con cui queste il tengono stretto? Egli ci attirerà in sommo grado. E per questo che alcune parti della psicologia agostiniana, quelle soprattutto che trattano delle passioni, sono state in ogni tempo molto popolari, ed hanno assai contribuito all'educazione del senso interiore, non soltanto presso i filosofi, ma anche presso tutte le persone colte.

La psicologia di Agostino abbraccia molte questioni e nell'ordine seguente. Egli vuol sapere qual è l'origine dell'anima, quali sono le sue qualità, qual è la sua grandezza, perchè essa è stata inviata nel corpo, qual è il suo stato quando vi è discesa, e infine qual è il suo destino una volta che se ne sia dipartita: « *Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus venerit, qualis efficiatur, qualis cum abscesserit* »(1).

Tutti questi problemi sono stati da Agostino analizzati nelle sue opere, ed il Ferraz ne tratta nello stesso ordine con cui sono stati da Agostino enumerati.

Cum ad corpus venerit, qualis efficiatur: in queste parole Agostino compendia il problema della libertà, che ha tentato di rischiarare con tutti quegli scritti, che noi abbiamo già esaminati.

Che Agostino non abbia risoluta la questione della libertà umana, è naturale, se ancora ai nostri giorni essa mette a tortura il cervello dei filosofi.

Quanto alla questione della grazia, giustamente, dice il Ferraz, essa è stata definita un oceano senza fondo nè rive. Certo, anche Agostino, se non v'ha naufragato, non è uscito però del tutto *fuor del pelago alla riva*: questo lo riconoscono anche molti teologi e storici della Chiesa: tra gli altri l'abate Rohrbacher, il quale anzi s'argomenta di definir lui

(1) *De quant. an.*, c. I.

la questione con quattro parole, che, data l'importanza della cosa, meritano d'esser riportate.

« Il maggior imbroglio in tutta questa controversia, dice il Rohrbacher procedeva dal non essersi ancora i contendenti (cioè Agostino e Pelagio) formato un compiuto e ben preciso concetto della grazia in generale. La guardavan solo nell'uomo scaduto e non la consideravano nell'essenza sua. Colla definizione che oggidì ce ne danno i catechismi e la teologia, *la grazia è un dono soprannaturale, per meritare la vita eterna, che consiste nel veder Dio in sè stesso qual è.* Con questa definizione, dicemmo, quasi tutte spariscono le difficoltà che intricavano altrui al tempo di S. Agostino. Perocchè, se la grazia è il mezzo per meritare di veder Dio nell'essenza sua, essendovi una infinita distanza tra la creatura anche più perfetta e Dio, la grazia è necessariamente un dono soprannaturale, nè sol soprannaturale all'uomo scaduto, ma sì pure all'uomo nell'integra natura sua e alla creatura la più possibilmente perfetta. La grazia è la stessa nell'angelo e nell'uomo, una elevazione dell'uno e dell'altro sopra la loro natura. I cattivi angeli caddero da questo stato soprannaturale per lo libero arbitrio loro; gli angeli buoni vi perseverarono per la grazia che sosteneva sopra sè stesso il libero arbitrio. **Il primo uomo cadde da questo stato soprannaturale pel suo libero arbitrio; e avrebbe potuto ugualmente perseverarvi per la grazia.** All'uomo innocente abbisognava la grazia non meno che all'uomo scaduto, ma gli abbisognava per minor numero di cose; all'uomo scaduto non bisogna la grazia più che all'uomo innocente, ma gli bisogna per maggior numero di cose; cioè: per guarir delle piaghe da lui ricevute nella medesima natura sua, e poi per risalir sopra la sua natura fino a Dio; laddove al primo uomo non bisognava se non

la seconda di queste cose. Essendo la grazia un dono soprannaturale, ne consegue che l'uomo non può da sè a quella sollevarsi, nè meritarla colle sue sole forze naturali; insomma, ch'essa dipende ugualmente da Dio pel cominciamento e per la perseveranza. Ne consegue ancora che, se Dio più all'uno concede che all'altro, non fa torto a niuno, atteso che la grazia è un dono, non solo al di sopra dell'individuo, ma eziandio al di sopra della stessa natura. **Cotalchè se Dio avesse creato l'uomo originariamente qual egli nasce ora; se le miserie, che son la pena del peccato, fossero le primordiali conseguenze della natura, non se ne dovrebbe biasimar Dio, ma sì lodarlo. Quanto al saper poi perchè Dio, concedendo grazie sufficienti a tutti, ne conceda di più efficaci agli uni che agli altri, questo è un arcano della sua misericordia e della sua giustizia.**

« Essendo la grazia un dono soprannaturale, ella suppone necessariamente sotto di sè la natura. D'onde, se l'uomo scaduto dall'ordine soprannaturale, non vi può più far bene alcuno, non ne consegue ch'ei più alcuno non possa farne nell'ordine naturale, nè che questo bene sia un peccato. Chè se la natura sua fu lesa, come di fatto fu, ne conseguirà ch'ei non potrà far più tutti i beni di quest'ordine inferiore, ancor non meriterà il bene dell'ordine soprannaturale, la grazia; se non che vi si apparecchierà da lungi, e provocherà la divina misericordia a concedergliela. Ecco il modo in cui appare a noi che conciliar si possa quel che eravi di vero, e schiarir quello che da una e dall'altra parte eravi di oscuro » (1).

---

(1) V. Rohrbacher, *Storia universale della Chiesa Cattolica dal principio del mondo fino ai dì nostri.* Torino, per Giacinto Marietti, 1878, vol. IV, lib. XXXVIII, pag. 457 e seg.

La questione peraltro non è così facile a risolvere, come sembra al Rohrbacher.

Del resto, se per il problema della libertà Agostino non ha potuto trovare una soluzione soddisfacente, non si può negare che il metodo ch'egli adotta nelle questioni filosofiche in generale, è abbastanza rigoroso.

Egli dice infatti: « La verità non è nè mia nè tua, non è di questo o di quello, è a tutti comune, *omnibus communis est.* E coloro che sanno come la verità è comune, non la fanno propria superbendo di conoscerla: *non illam faciunt quasi suam superbiendo de illa* » [1]. Inoltre la riprova necessaria e in uso fra tutti coloro che, come Sant'Agostino, riconoscono la indipendenza del vero dalla mente umana e la infinità ed eternità dei principii e delle idee archetipe, sta in questo precisamente: che l'università loro intima rifulge nella comunione delle menti umane, le quali vi consentono tutte: e ciò appunto chiamasi *senso comune.* I libri di Agostino sovrabbondano di questa riprova, o contrassegno, o conferma, o criterio secondario che voglia chiamarsi; ma più specialmente nei libri *de Ordine, de Musica, de Trinitate, de Libero arbitrio;* anzi l'eloquenza di lui è in questo argomento eccellentissima [2].

Scrive altrove S. Agostino: « Chi dice di sapere quel che ignora è temerario: chi nega di sapere ciò che sa è ingrato (serm. 265, § 9) ». La filosofia dunque vuol essere inquisitiva, non perchè dubiti delle verità che ci stanno evidenti nella coscienza, ma per combattere i dubbi, e per provare le prime ragioni dimostrative, o per cercare nel noto l'ignoto: ma vuol essere dimostrativa; in quanto che

(1) *Enarrat. in Psal.*, LXXV, § 17.
(2) Conti, *Storia della filosofia.* Firenze, Barbera, 1864; vol. I pag. 497.

colle dette ragioni dimostra, o in via d'induzione o di deduzione, le verità che già sappiamo per coscienza evidente sostenuta dall'amore e dalla fede. E tale è appunto il metodo di S. Agostino [1].

Inoltre egli ha dato grande importanza alle Sacre Scritture; nè, come Padre della Chiesa, poteva farne a meno: di esse, come abbiam visto, si è giovato per dimostrare la grazia e il libero arbitrio contro Pelagio. E giustifica così Agostino l'autorità da lui accordata alle Scritture: « *Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate Sanctarum Litterarum, iam credere coeperam nullo modo te (Deum) fuisse tributurum tam excellentem illi Scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses* » [2]. Le Sacre Scritture fanno parte dell'*insegnamento dei maestri*, una delle due vie, per le quali, secondo S. Agostino, noi arriviamo alla saggezza; l'altra via è *la ragione.* L'una è anteriore nel tempo, l'altra è superiore in sè [3]: diretti da altri, noi dobbiamo *apprendere;* poi, per mezzo della nostra propria ragione, *comprendere.* Ma ciò che merita di prender su di noi il più grande dominio è l'insegnamento divino: quello degli uomini inganna. S. Agostino, scrive il Ritter, è dunque risoluto a seguire due maestri differenti; ma lo condurranno essi tutti e due per la medesima strada, e saranno essi concordi nello scopo? Almeno Agostino lo spera: egli ha la ferma fiducia che non troverà nei platonici nulla che sia in

(1) Conti, *Storia della filosofia.* Firenze, Barbera, 1864; vol. I, pag. 500.
(2) *Confess.*, lib. IV, c. VII.
(3) « *Ad discendum item necessario dupliciter ducimur; auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est* ». *De ord.*, II, c. XXVI.

contrasto col cristianesimo. Ma noi sappiamo che fu questa una delle sue illusioni: potè avvedersene più tardi egli stesso. Una volta convinto dell'errore delle sue due guide, a quale delle due resterà egli fedele? E non v'ha dubbio su questo punto. Fu il pensiero della sua epoca, l'aspirazione dominante del suo tempo ad accrescer l'autorità della Chiesa, furono le anguste vedute per la scienza temporale, fu la superstizione d'allora, fu l'incertezza d'allora nelle indagini filosofiche, fu tutto questo che determinò S. Agostino a vincolarsi all'autorità della Chiesa. Uno spirito così vigoroso, così indipendente qual era S. Agostino, il quale non cercava niente altro che la sua vera salvezza e quella del mondo, non potè resistere alle influenze contemporanee. Si vorrebbe forse sostenere che i suoi antichi pregiudizi ed il suo rispetto pel nome di Cristo e per la Chiesa determinassero la sua scelta? Ei fu un potere ben più profondo che fece inchinare la sua volóntà: fu la forza delle cose, il movimento storico, e fu l'attività pratica di S. Agostino, il quale non poteva trovare il suo posto che nella sfera della Chiesa [1].

Ma torniamo all'argomento principale del nostro lavoro, e concludiamo.

Quali furono le ragioni che condussero S. Agostino al determinismo?

Un valente storico della filosofia, il Weber, ce le delinea in pochi tratti. S. Agostino, egli scrive, non si fa illusione sopra le insolubili difficoltà che presentano la questione della libertà umana nei suoi rapporti colla prescienza divina, e quella dell'origine del male. Se Dio prevede le nostre

(1) Vedi Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*. Paris, 1844, tom. II, pag. 153.

azioni, queste perdono il loro carattere contingente, e divengono necessarie. Che pensare allora del libero arbitrio, della responsabilità, del peccato? Se Dio è la sorgente di tutte le cose, come non ammettere che anche il male proceda dalla sua volontà? E se anche il male non fosse che diminuzione, assenza del bene, questo difetto di virtù non sarebbe la conseguenza della volontà divina, rifiutantesi di illuminare l'anima e di dirigerla verso il bene? Alle ragioni filosofiche che portano S. Agostino al determinismo, vengono ad aggiungersi i motivi religiosi. Egli si sente peccatore ed incapace di arrivare alla salvezza coi suoi proprii sforzi. L'uomo naturale è *schiavo* del male, e la grazia divina sola può farlo pervenire alla libertà. Ora la grazia divina non è motivata in nessuna maniera da parte dell'uomo; essa è unicamente il fatto della libertà di Dio. Dio fa salvo l'uomo perchè lo vuole, ma egli non salva tutti gli uomini. Egli sceglie fra questi un certo numero, che destina alla salvezza. Questa *elezione* è da parte sua un atto eterno, anteriore alla creazione dell'uomo, vale a dire che tra gli uomini gli uni sono *predestinati* alla salvezza, gli altri no. S. Agostino evita quanto gli è possibile di parlare di una predestinazione alla dannazione; ma logicamente egli non può sfuggire a questa conseguenza inevitabile della sua premessa.

Per quanto superiore sia la sua dottrina a quella di Pelagio, il suo avversario, si comprende che una volta trascinato sulla via del fatalismo teologico, il suo pensiero si abbassa insensibilmente al livello della morale di Lattanzio e di Tertulliano. Il determinismo a cui han fatto capo le speculazioni del metafisico è una dottina assoluta, che abbraccia nel suo quadro l'uomo e Dio; il determinismo, che ricerca la sua coscienza religiosa, non si riferisce che

all'uomo, e quanto a Dio implica l'indeterminismo più completo. Agli occhi del pensatore è il bene assoluto che costituisce la volontà divina; pel campione della predestinazione è il beneplacito divino che fa sì che il bene sia bene, ed il male, male. È in virtù d'una necessità interna che il Dio del pensatore platonico s'è manifestato al mondo in Gesù Cristo; secondo il Dottore della Chiesa, l'incarnazione non è che uno dei mille mezzi che Dio avrebbe potuto adoperare per giungere ai suoi fini. Il filosofo s'è inchinato con rispetto davanti alle virtù antiche; il teologo non vi vede più che degli ammirabili vizi, *splendida vitia*.

« Niuno — conchiude il Weber, e conchiudiamo noi con lui — niuno meglio di S. Agostino personifica la crisi intellettuale e morale che chiude l'epoca classica ed apre il medio evo (1).

---

(1) Weber Alfred, *Histoire de la philosophie européenne*. Paris, Fischbacher, 1897, pag. 187.

INDICE

Prefazione . . . . *pag.* VII
Avvertenza . . . . » XI

PARTE PRIMA.

Introduzione . . . . *pag.* 1
Capo I. — Filosofia e Religione . . . . » 3
» II. — L'ambiente e l'opera di S. Agostino . . . » 14
» III. — Il problema della libertà morale . . . . » 57
» IV. — Breve storia del Determinismo prima di S. Agostino . . . . » 69

PARTE SECONDA.

La Dottrina di S. Agostino sulla libertà morale . . . . *pag.* 85
Capo V. — Il libero arbitrio . . . . » 87
» VI. — La grazia . . . . » 123
» VII. — La grazia e il libero arbitrio . . . . . » 152

PARTE TERZA.

Critica e conclusione . . . . *pag.* 165
Capo VIII. — Quali sono le prove del libero arbitrio in S. Agostino . . . . » 167
» IX. — In qual modo si possa conciliare il libero arbitrio dell'uomo colla prescienza divina, secondo S. Agostino . . . . » 182
» X. — Qual è l'essenza della libertà, secondo S. Agostino » 195
Conclusione . . . . » 207

BIBLIOTECA DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

(Collezione Paravia)